



الجزء
السادس

تراث الإنسانيّة



قوانين التقليد بجبريل تارد

بهتمام

الدكتور السيد محمد بدوي

أستاذ علم الاجتماع بجامعة الإسكندرية

التي نادى بها كل منهما ؛ بل إن هذا الاختلاف يظهر واضحاً جلياً في التكوين العقلي وفي أطوار حياة كل منهما .

حياة تارد

ولد جان جبريل تارد ببلدة « سارلات » Sarlat بمقاطعة « الدوردني » La Dordogne . وكانت أسرته من الأسر العريقة في هذه المقاطعة ، واشتهر منها أحد أسلافه الذي كان يحمل نفس الاسم وكان من رجال الدين ومولعاً بأبحاث الفلك ، وكان يفخر بأنه قابل « جاليليو » الذي أهدها منظراً يرقب به الكواكب . وكانت أسرة تارد من ناحية الأب تتميز بمراكزها في المجالس النيابية ، أما من ناحية الأم فكانت تتميز برجال القانون .

ويمكننا أن نميز في حياة تارد ثلاث مراحل أساسية : طفولة وشباب مليان بالدرس والكتابة والظروف التعمية ؛ ثم رجولة يتفتح فيها المستقبل الزاهر عن طريق العمل المتواصل والمثابرة ؛ ثم شيخوخة قضاهها الفيلسوف في باريس بعيداً عن مسقط رأسه حيث نعم بالشهرة وأنتج معظم مؤلفاته المشهورة .

ظهر في أواخر القرن الماضي في فرنسا عالمان اجتماعيان اتجه كل منهما وجهة مضادة للآخر في دراسة الظواهر الاجتماعية ، ودراسة الحياة العقلية للإنسان داخل نطاق المجتمع . هذان العالمان هما جبريل تارد وإميل دوركيم . وقد ذاعت شهرتهما في الأوساط العلمية ، وتابع الناس بشوق كبير المساجلات والجدل الذي كان ينشب بينهما في شرح بعض المسائل أو تحليلها ، والتف حول كل منهما أنصار كل فريق يتحمس لرأى صاحبه .

فسر تارد كل الظواهر الاجتماعية بالرجوع إلى الفرد وإلى الحالات السيكولوجية أو التفاعل الذي ينشأ بين عقليين أو أكثر . وفسر دوركيم هذه الظواهر عن طريق المجتمع والتصورات الجمعية أو ما يسميه أحياناً « بالضمير الجمعي » .

طريقان مختلفان قد نجح إيلينا لأول وهلة الأسيل لتلاقيهما . وكلتا النظرتين لا تخلو من طرافة ولا سيما حين نعلم أن كلا من العالمين قد استخدم في الدفاع عن وجهة نظره خير ما عنده من وسائل التفكير وقوة الحججة . كما أن الاختلاف بين تارد ودوركيم لا يقتصر فقط على النظريات والأسس الوضعية للحياة الاجتماعية

مرحلة الطفولة والشباب

فقد تارد والده وهو في سن السابعة ولم يكن له إخوة فعاش وحيداً مع والدته التي تربت وهي في سن الثامنة والعشرين . ودفعها إيمانها المتطرف إلى الانعزال عن العالم وكرست كل حبا وكل اهتمامها لابنها الوحيد . وقد تركت تربيتها الحكيمه المستنيرة أثراً واضحاً في عقل وحيدها ورسمت له طريق حياته ، وهو لم يفترق عنها مرة واحدة وظل بجانبها إلى أن حانت وفاتها في عام ١٨٩١ .

وتلقى تارد دروسه الأولى في كلية أنشأها الجزويت ببلدته «سارلات» . وسرعان ما ضاق لإحساسه المرهف وطبيعته الشاعرية بنظامها الصارم وخاصة بعد أن أقدمت والدته - بمشورة بعض أفراد العائلة وعلى غير رغبتها - على إلحاقه بالقسم الداخلي : ف قضى فيه ثلاث سنوات خرج منها بنقمة شديدة على هذا النظام (١) . وحاول مرة الهروب بالقفز من فوق سور الكلية حتى يستطيع أن يجد متنفساً لعواطفه المكبوتة وخياله المنطلق . ورغماً عن ذلك فقد كان دائماً أول فرقة ، وكان يحصل على جوائز التفوق في آخر كل عام دراسي . ولكن تفتح عقله وخياله المبكر جعلاه يتبرم بأى نوع من الوصاية أو الرقابة ، وظلت سمة الجموح الغريزي هذه ، والشعور القوي بقيمة الحرية في الفكر والاستقلال في الرأي ملازمة له طول حياته . وما أن غادر تارد الكلية ، في سن السابعة عشرة ، حتى تفجرت ينباع الشعر من قريحته . وانحصر إنتاج شبابه تقريباً في هذه القصائد والدواوين التي ظل يكتبها حتى سن الخامسة والعشرين . ثم أخذ لإنتاجه الشعري بعد ذلك يتجه نحو القلة والندرة . وقد بقيت هذه

(١) ظهرت آثار هذه النقمة في فقرة كتبها فيما بعد في مؤلفه «دراسات عقابية واجتماعية» Etudes pénales et Sociales حيث وصف النظام الداخلي بأنه «يمان الأبرياء والحقل الذي تنمو فيه جميع الشرور والانحرافات» .

الأشعار الكثيرة مخبأة في أدراج مكتبه ولم يبعثها من رقادها إلا في آخر حياته حين فكر في اختيار بعضها للنشر . وهذه الأشعار تم عن خصوبة غنائية وعن سهولة في التعبير دون أن تكون لها أصالة وعمق القصائد القليلة التي كتبها بين الفينة والأخرى في منتصف حياته وفي شيخوخته . ونكاد نحس في أشعار الشباب هذه بأثر «لامارتين» الذي كان يحتفظ له تارد باعجاب خاص من بين شعراء العصر .

ثم اضطرت الظروف إلى إهمال هذه الموهبة الطبيعية وتوجيه نشاطه العقلي نحو الدراسات الفلسفية : وحين كان يعاوده الحنين إلى الشعر كان يصفى عليه مسحة من التشاؤم الفلسفي الذي أبعده عن صدق العاطفة والإفصاح عن مكنونات الذات . وأقبل تارد فترة من الزمن على قراءة كتب الفلسفة وعلم النفس ، واهتم بدراسة الرياضيات ، وكان يطمح في أن يقوم بدورة كاملة حول جميع المعارف الإنسانية ورسم لهذا المشروع منهجاً تفصيلياً .

وما كاد يبدأ في أول مراحل هذا المشروع حتى انتابه ذلك المرض الذي أعجزه عن العمل ، ونعني به نوعاً من أمراض العين يسبب آلاماً شديدة ويهدد حاسة الإبصار . وقد ترك هذا المرض أثراً بالغاً في حياته إذ أنه اضطره إلى التحول عن الطريق الفكري والعلمي الذي رسمه لنفسه . فاعتقد في محنته أنه قد كتب عليه أن ينصرف عن كل طموح وأن يكتفى بدراسة القانون ليضمن لنفسه - حسب رأى والدته - مركزاً ثابتاً في وظائف النيابة والقضاء .

غير أن هذه الخنة أفادته من ناحية أخرى في مستقبله الفلسفي ، إذ أنها اضطرت له للعزلة والانطواء على النفس في هذه السن المبكرة التي كان عقله فيها يفيض بعصارة الحيوية . ويسرت له هذه العزلة وهذا الانطواء طريق تحليل النفس ومعرفة خباياها ، وهو جوهر كل تفكير فلسفي : واهتم تارد في هذه الفترة

بتلويين خواطره في مذكرات يومية أودعها كل ما تحمل نفسه من مرارة وألم ، كما عبر فيها ، في الوقت نفسه ، عن نفقته التي لا تنزعزع في سلطان الفكر . وظهر في هذه المذكرات ميله الواضح نحو التعمق في دراسة المسائل النفسية مما يؤكد أنه كان عالم نفس بالسليقة قبل أن يكون فيلسوفاً .

وما لبث تارد أن ضاق ذرعاً باضطرابه لاجترار أفكاره وتأملاته ، وكان أخشى ما نخشاه أن تنطفئ يوماً ما شعلة عقله المتوهجة ونهمه للمعرفة والاطلاع . وكان يبذل جهداً في عراك مع نفسه ومع إرادته كى يرغمها على أن تقنع في استسلام بمحصول ضئيل من الأفكار التي كان يحصل عليه من قراءاته التي كانت تباعد الفترات بينها يوماً عن يوم . وقد حصل على هذه الأفكار من قراءته لهيجل وكورنو ، وهما الفيلسوفان اللذان تأثر بهما ، واستمد منهما في تلك الفترة العصبية مادة تفكيره ومنهجه . وظل طول حياته يعترف لكورنو بالذات بالفضل في إذكاء تفكيره ولإرواء ظمئه للمعرفة . وسجل هذا الفضل في مقدمة كتابه الذي نهم بعرضه وتحليله في هذا البحث ونعنى به قوانين التقليد ، إذ يقول : « في هذه الفترة المشثومة من شباني أدين لكورنو بما قدمه لي من أفكار باعدت بيني وبين الموت من الجوع العقلي » .

وكان اقتراب الربيع يزيد من الحساسية التي كان يشكو منها ، ويضاعف ألم عينيه فيحتجب بصره بغشاوة رمادية جعلته يرى الطبيعة كما لو كانت تعكس حزن قلبه . وقد ولدت هذه الحالة في ذهنه نوعاً من الترابط العاطفي ، بحيث ظل اقتراب الربيع يثير في نفسه ، لوقت طويل ، مشاعر الحزن . وعكست بعض قصائده هذه المشاعر حين وصف الربيع بأن جماله يعد بسعادة زائفة . وبينما هو يعاني من هذه الآلام المتزايدة جاءت الصدمة الكبرى حين صرح له أحد أطباء العيون بأنه يخشى أن ينتهي به الأمر إلى فقد بصره .

ولكن هذه الصدمة بدلا من أن تلقى به في أحضان اليأس ، شحذت همته ودفعت روحه الشاب نحو مثالية جديدة ، وكثيراً ما يقوى اليأس النفوس العميقة (١) . وحين وجد تارد نفسه في عزلة معنوية وحسية جرد قلبه من كل الروابط الخارجية وارتفع بروحه يبحث عن العزاء في الشعر الذي أصبح في هذه الفترة يعبر عن المعاني الصافية العميقة ، ويتجه نحو معاناة البحث عن الحقيقة . وقد وصف هو نفسه هذا الشعر بأنه يعبر عن « الظمأ الشديد لإيمان عميق » : وإذا كان الشعر زهرة العقل فإن الفلسفة ثمرته .

وواصل تارد دراساته للحصول على ليسانس الحقوق ، وأمضى امتحان السنتين الأوليين في تولوز ثم ذهب للاستعداد للسنة النهائية إلى باريس في صحبة والدته حيث حصل على الليسانس في عام ١٨٦٥ .

حياته في سلك القضاء والإدارة في سارلات

وأخذت حالة تارد تتحسن واختفى مرض عينيه تماماً في حوالي سن الخامسة والعشرين ، ولم يعاود الظهور إلا قبل وفاته بسنة واحدة . ولما كان تيار الفلسفة قد جرفه ، فقد رأى أن يقبل قيود الوظيفة إذ كانت تتيح له من الفراغ ما يسمح له بإشباع نهمه إلى الدراسات الفلسفية . وعين في عام ١٨٦٩ قاضياً في بلدته « سارلات » ، ومارس هذه الوظيفة مدة أربع سنوات . وأتاحت له حياة الريف الهادئة أن يستجمع أفكاره وينظمها داخل إطار منهجي محكم وإن كان لم ينشرها على الناس إلا بعد ذلك بمدة طويلة . فلم يظهر كتاب « قوانين التقليد » إلا في عام ١٨٩٠ حين كان تارد قد بلغ سن السابعة والأربعين . ولكن الخطوط الأساسية لهذا الكتاب كانت مرسومة قبل

(١) نذكر بهذه المناسبة حالة « سولي برودوم » Sully Prudhomme الذي كان يشكو هو الآخر من مرض مشابه لمرض تارد ، واضطر لترك دراساته العلمية ، والتجأ إلى الشعر والتصوف وأصبح من أشعر شعراء المدرسة الرمزية .

ذلك بثلاثين عاماً حسب ما تشهد به مذكرات المؤلف وخواتمه التي كان يسجلها أولاً بأول . إذ كان أثناء زهاته الطويلة فوق التلال المحيطة بسارلات غالباً ما يتوقف عن السر ليدون فكرة سنحت له ، ويمسك بها في وميضها الخاطف قبل أن تختفي . وقد لاحظ في هذه الفترة أن الأفكار الغزيرة والخصبة كانت تزاحم في ذهنه أثناء التجوال . وظل مدة طويلة يتذكر المكان الذي تبلور فيه في عقله مبدأ « التكرار الكوني » La répétition universelle في صورته الكاملة المتناسقة ، وفي مظاهره الثلاثة المتشابكة ، وهو المبدأ الذي يسيطر على حركة الكون واستمراره في شتى المجالات . ويتمثل في « الموجات » في مجال الطبيعة ، و « التوالد » في مجال الحياة ، و « التقليد » في مجال المجتمع . وفي عام ١٨٧٣ عين تارد وكيلا للنائب العام في « روفك » Ruffec ، ولكن ابتعاده عن مسقط رأسه سارلات لم يدم أكثر من سنتين ، ورجع إليها في عام ١٨٧٥ كقاضٍ للتحقيق ولم يغادرها بعد ذلك إلا في عام ١٨٩٤ حين رحل إلى باريس ليعيش فيها بعد بلوغه سن الخمسين .

وتعتبر فترة الأعوام العشرين هذه (١٨٧٥ - ١٨٩٤) أنحصب فترة في حياة تارد من حيث التأليف في ميدان العلوم الاجتماعية . فقد أخذ يقل اهتمامه بالدراسات الفلسفية الخالصة ، ويتجه نحو الدراسات الاجتماعية . فجمع المادة اللازمة لمؤلفاته ، وعكف على تنسيقها وفقاً للمبادئ الأساسية التي اقتنع بها . ولكنه لم يبدأ في نشرها إلا بعد رحيله إلى باريس حيث اندمج في حياتها العلمية الصاخبة واستطاع أن يحصل على الشهرة في السنوات الأخيرة من حياته .

وكانت حياة تارد في سلك القضاء حياة فريدة : فقد كان حريصاً كل الحرص على استقلاله الفكري ، زاهداً في الترقية ، ولا يشعر بأى ميل إلى الاشتراك في المناقشات السياسية أو المهنية التي يشترك فيها زملاؤه ،

ولا في حفلات العشاء الدورية التي كانوا يقيمونها والتي كانت في نظره تمثل الضجر بعينه . واكتفى بأن يتابع أفكاره في هدوء دون أن يهتم بالشهرة التي جلمته تسعى بنفسها . وهذه العزلة الفكرية التي عاش فيها جزءاً كبيراً من حياته هي التي تفسر بعض الميزات ، وكذلك بعض العيوب التي تتصف بها مؤلفاته . فهذه المؤلفات تتميز من ناحية بالطابع الشخصي فيما تعرضه من آراء وكذلك في طريقة العرض ذاتها ، ولكنها من ناحية أخرى يعوزها المنهج المحكم .

ومن الغريب أن هذا الحرص ، بل هذا الارتياح إلى العزلة الفكرية ، لم يحجب ما كان يتمتع به تارد من مزاج واضح نحو حياة المجتمع والمناسبات المرحية . وكان يشعر بمتعة كبيرة في مجالس السيدات ويجد فيها فرصة لإذكاء رغبته في حب الاستطلاع . وكان في هذه المجالس يبدو في خفة الشباب ولا يكف عن التعليقات المرحية مما جعل رواد الصالونات الأدبية يستعينون به في تأليف الهزليات والأشعار للمناسبات الاجتماعية المختلفة . وقد ترك لنا ، في هذا المجال ، حوالي خمس عشرة هزلية ومسرحية من نوع « الفودفيل » ، وكلها تتصف بالهجة وتشيع فيها التوريات اللطيفة ، وأنواع النكات الأذعة^(١) .

ولم يجذب تارد في شواغله المهنية غير التحقيق الجنائي . وكانت المنطقة التي يعمل فيها ذات هضاب وغابات ملتفة ويعيش فيها قوم غلاظ يجنحون إلى الجريمة لأتفه الأسباب . فاهتم تارد بملاحظة هؤلاء المجرمين ودراسة أحوالهم ؛ وأدى به ذلك إلى قراءة مؤلفات علماء المدرسة الإيطالية الجنائية والتعليق عليها . وكانت هذه المدرسة ، في ذلك الوقت ، قد أثارت حولها كثيراً من الضجة حين أخذت على عاتقها تجديد

(١) نشرت بعض هذه المسرحيات للصفحة ٤٠٠ . مجلة كانت تصدر بمدينة ليون وهم : الفتش (L'inspecteur) ، والبطولة (Le Championnat) ، والجلسة (L'Audience) ، والكشك (Le Kiosque) ، وليديا (Lydie) .

يجري بها قلمه في مذكراته القديمة : بل إن فكرة « التكرار الكوني » التي أوحى بهذا الكتاب تعتبر من الأفكار التي اهتدى إليها في صباه . ويمكن القول إن كل مؤلفاته الفلسفية كانت خطوطها الأساسية مرسومة قبل نشرها بسنوات عديدة ، وذلك فيما عدا كتاب « القوانين الاجتماعية Les Lois Sociales » الذي وضع منهجه فيما بعد ليجعل منه أداة للربط بين آرائه في نسق موحد .

وفي عام ١٨٩١ توفيت والدة تارد ، وفي غمرة الحزن العميق الذي انتابه فكر في مغادرة سارات ، وسنحت له الفرصة حين دعاه وزير العدل إلى باريس بعد أن سمع عن كفاءته ومواهبه ، وعهد إليه بوضع تقرير عن تنظيم الإحصاءات الجنائية ، ثم عينه بعد ذلك في عام ١٨٩٤ مديراً للإحصاءات الجنائية بوزارة العدل وهكذا استقر تارد في آخر حياته مع أسرته في باريس .

حياته في باريس (١٨٩٤ - ١٩٠٤)

أمضى تارد السنوات العشر الأخيرة من حياته في باريس . وكان الرأي العام مشغولاً في هذه الفترة بما ساد من تيار جارف نحو اقتراح الجريمة ، واهتمت الصحف بمعالجة هذا الموضوع والبحث عن دوافعه وأسبابه ، فعزاه بعضهم إلى ضعف وسائل التربية في المدرسة الابتدائية . ونزل تارد إلى الميدان مدافعاً عن مناهج التعليم التي ألقى عليها وزر انتشار الجريمة زوراً وبهتاناً . غير أنه مالبت أن سُم حياة المكاتب والإدارة ، وتاقت نفسه إلى التدريس الذي يتيح له فرصة نشر آرائه . وقدمت له مدرسة العلوم السياسية هذه الفرصة حين اقترحت عليه أن يدرس فيها كل عامين منهجاً مناسباً في علم السياسة ، كما قام بالتدريس في الكلية الحرة للعلوم الاجتماعية التي أنشئت في عام ١٨٩٦ . وقد أظهر له اتصاله بالطلبة أموراً لم يكن من قبل ينتبه إليها وأهمها الاهتمام بتنظيم محاضراته وتنسيقها ،

منهج علم الجريمة . وهذه الدراسات الجنائية هي التي أوصلت تارد في فترة وجيزة إلى طريق الشهرة بالرغم من أنها كانت ، إلى حد ما ، خارج الدائرة التي ركز فيها اهتمامه . واتصل عن طريق الكتابة « بلميروزو » و « جاروفالو » و « فرى » ، ثم نشر عدة بحوث ومقالات عن المدرسة الإيطالية في المحلة الفلسفية التي أنشأها « تيوفيل ريبو » . وفي عام ١٨٨٦ جمع هذه البحوث والمقالات ونشرها في أول كتاب له بعنوان : « علم الجريمة المقارن La Criminalité Comparée » واتخذ في هذا الكتاب موقف النقد والهجوم ضد المدرسة الإيطالية مع الاهتمام ، في الوقت نفسه ، بوضع أسس موقف جديد عرف فيما بعد بموقف المدرسة الفرنسية : وهذا الموقف وضع في المكان الأول الاهتمام بدراسة الأسباب الاجتماعية للجريمة كالتربية والقدوة مثلاً . وهنا وجد الطريق يقوده إلى الآراء العامة التي تبلورت في ذهنه عن الدور الهام الذي يلعبه « التقليد » . وفي الواقع كان هذا الكتاب في أكثر فصوله يفتح منافذ على مجالات علم الاجتماع والأخلاق .

واستمر تارد يشغل نفسه بهذه الدراسات الجنائية حتى عام ١٨٩٠ الذي نشر فيه آخر مؤلف له حول هذا الموضوع وهو « الفلسفة العقابية La philosophie pénale » . وبالرغم من الشهرة السريعة التي حصل عليها في سنوات قليلة من اشتغاله بهذه الدراسات ، ومن ذيوع اسمه خارج فرنسا وعلى الأخص في إيطاليا وروسيا ، فإنه آثر العودة إلى هوايته الحقيقية ، وإلى أعماله الأصلية التي لم ينصرف عنها أبداً ، ونعني بها أبحاثه لوضع أسس علم الاجتماع . وفي ذلك العام نفسه ١٨٩٠ ظهر أول مؤلف له في علم الاجتماع وهو « قوانين التقليد » الذي حقق له المجد إذ اعتبر بعد سنوات قليلة من ظهوره من الكتب الكلاسيكية . وقد قدمنا أن الآراء والأفكار الأساسية في هذا الكتاب كانت تختبر في ذهن تارد منذ زمن طويل ، وكان

« القوانين الاجتماعية » و « دراسات في علم النفس الاجتماعي » التي لخص فيها نظريته في علم الاجتماع : وفي عام ١٩٠١ « الرأي العام والجمهور » L'Opinion et la Foule . وكانت محاضراته في عام ١٩٠٠ في موضوع « سيكولوجية ما بين العقول » Psychologie inter-mentale ، وقد أعاد فيها صياغة آرائه الاجتماعية بعد أن زادها توضيحاً وتبسيطاً . وأعاد إلقاءها في عام ١٩٠٢ - ١٩٠٣ بعد أن أعطاها تسمية مختصرة Interpsychologie وكان يزعم في السنة التالية تكريس محاضراته لموضوع « المحادثة » La Conversation وهو موضوع كان قد مسه مساً خفيفاً في كتاب « الرأي العام والجمهور » ، وكان يعتبره من الموضوعات الهامة الجديرة بالبحث على أساس أنها جزء هام من علم النفس الاجتماعي . وأخذ يعد لهذه المحاضرات بقرارات عن آداب اللياقة والمصطلحات الشائعة في الأوساط الاجتماعية في العصور السالفة ، غير أن استفاد قواه وضعف صحته أدباً إلى عودة الآلام البصرية التي كان يشكو منها في شبابه : فاضطر إلى الإقلال من العمل والقراءة ، واكتست حياته بطابع من الكآبة والحزن ، إذ عادت به الذكريات إلى السنوات التي عاشها أسير هذه الآلام والعزلة : وأحس باحساس خفي أن هذا المرض هو نهاية المطاف وفي ١٢ مايو ١٩٠٤ توفي جبريل تارد عن واحد وستين عاماً ، إذ وافاه الأجل المحتوم أثناء النوم وصعدت روحه إلى بارئها وكأنها قد انزلت من جسمه على استحياء دون أن تثير انتباه أحد . وحمل جثمانه الفلاحون الذين أحبهم وعاش بينهم منذ طفولته ، وشيعوه إلى مقره الأخير في بلدته التي تضم زفات أجداده .

شخصية تارد وطريقته في التأليف

إن أول انطباع يرتسم في ذهن القارئ لمؤلفات تارد هو التلقائية والسهولة في التعبير . وقد أجمع كل

وكانت هذه المحاضرات تزدهم بالأفكار العميقة دون ترتيب . وما لبث تارد أن توج جهوده العلمية بالحصول على كرسى الأستاذية في « الكوليج دي فرانس » . وكان يطمح في تحويل كرسى الفلسفة الحديثة إلى كرسى لعلم الاجتماع ، ولكن مجلس الكلية لم يوافق على هذا التحويل ؛ ومع ذلك فإن هذا المجلس نفسه قدم اسم تارد كمرشح أول لكرسى الفلسفة الحديثة الذي روى الاحتفاظ به ، وأكد الوزير هذا الترشيح بتعيينه رسمياً في هذا المنصب : وتلقى تارد هذا النبأ بابتهاج عظيم واستقال من عمله بوزارة العدل ليتفرغ للعمل الذي كان يعتبره حتى ذلك الوقت جانبياً وهامشياً ، ولو في الظاهر ، بالنسبة لعمله الأصلي مع أنه كان في الحقيقة موضع اهتمامه الرئيسي ، وسبيل تحقيق الرسالة التي كرس لها حياته .

ومنح تارد في عام ١٨٩٧ وسام « الليجيون دونير » ، وفي عام ١٩٠٠ انتخبته أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية عضواً بها في شعبة الفلسفة ؛ فحقق بذلك كل آماله بعد قطع أشواط طويلة في مسالك ودروب متعددة استغرقت كل حياته تقريباً . ولكننا إذا نظرنا إلى الفترة التي مرت بين ظهور أول مؤلفاته وبين النجاح الباهر الذي أحرزته - وهي فترة لا تتجاوز عدة سنوات - أمكن القول إنه وصل إلى الحد مبكراً . ولم يراع تارد القصد فيما أخذ به نفسه من أعمال عقلية ، ولم يلتفت إلى العناية بنفسه وبصحته وهو في نشوة انتصاره العلمي وانشغاله بالبحث والتدريس والاشتراك في الجمعيات العلمية والمؤتمرات التي كانت تطلب وتلح في الطلب حتى يسهم في أعمالها . ولكن بالرغم من الإنهاك الذي هد جسمه ، فإنه كان يبدو في محاضراته وأحاديثه في أحسن حالات النشاط ، وكان يحس بأحاسيس الشباب ويتحمس لكل ما يتحمس له . وتوالت مؤلفات تارد الاجتماعية في باريس فظهر في عام ١٨٩٦ « المنطق الاجتماعي » ، وفي عام ١٨٩٨

من أتيح لهم سماع محاضراته وأحاديثه على أنه كان ينفذ إلى عقول سامعيه وينزل بأعقد المسائل إلى مستوى فهمهم دون جهد أو عناء . ومما ساعد على ذلك أن أفكاره كان يغذيها دائماً ويدعمها خيال خصب يبحث دائماً وراء التجديد والابتكار . وكان هذا الخيال يجمع به أحياناً فينسيه النسق الأصلي لأفكاره ويعرج به في منحنيات أو يخلق به في آفاق مختلفة، ولكنه كان يستطيع دائماً أن يعود إلى هدفه الأصلي بعد أن يمر بطرق غريبة غير مطروقة .

ولم يكن من عادة تارد أن يعيد النظر فيما كتبه أو يحاول تعديله أو تنميته ، فهو غالباً ما كان يستخدم الملاحظات السريعة التي أوحى إليه قراءاته كما هي ؛ إذ كان يتوقف أثناء القراءة ويدون ملاحظته أو فكرته مثلما ترد على خاطره ، وتكون هذه عادة الصيغة النهائية وكان يشير في هامش الكتاب الذي يقرأه إلى الفقرات التي أوحى إليه ببعض الأفكار بإشارات رقيقة وغير ملحوظة . وفي الحقيقة لم تكن هذه القراءات سوى تكأة يستند إليها في شطحات خياله . فلم يكن يلجأ إلى القراءة بحثاً عن لذة المعرفة بقدر ما كان يأمل في الوصول إلى كشف جديد . والكتاب الجيد كان في نظره الكتاب الذي يدعوه إلى التأمل ويفتح أمامه باب التفكير على مصراعيه . وغالباً ما كانت هذه الملاحظات التي يخطها بسرعة ، ولا يدخل عليها أى تعديل هي النص الذي يظهر بخلافه كفصل من كتاب ، إذ تتجمع هذه الملاحظات بعضها إلى جانب بعض وتبدو في انسجامها وتتابعها كما لو كانت وليدة صنعة وتأتق . ومن الطبيعي أن ينفر هذا المزاج التلقائي وهذه النزعة الفردية المطبوعة بطابع الفن من كل تبعية مهما كان مصدرها . فكما حرص تارد في حياته الخاصة على الاستقلال وعاش بعيداً عن التلون بأى لون سياسى فكذلك في حياته العقلية نسج وحده خيوط مذهبه ، وظل إلى حد كبير بعيداً عن التأثير بالمذاهب الكبرى

والآراء التي كانت سائدة في عصره . ولذلك لم ترق له آراء أوجست كونت أو سبنسر إذ كان يرى فيها نزعة دوجتائية متعالية وميلاً إلى التعميمات التعسفية . وكان يفضل عليهما « كورنو » ويشيد بمرونته في التفكير وبعده عن روح التذهب وشعوره العميق بالطبيعة المركبة للمسائل الاجتماعية . أما داروين فكان يقدر فيه نزاهته العلمية ومثابرته وتواضعه ويقول عنه إنه لا يبارى في دقة ملاحظته ولكنه ضعيف في البناء النظرى . وكان يضيق بالمنهج الصارم عند « تين » Taine ، وبذلك التسلسل الحكيم في الأفكار الذي لا يدع أى مجال للتأمل . وعلى العكس من ذلك كان يعجب بالصور الفكرية التي كان يثيرها كل من « رينان » Renan و « سانت بيث » Saint Beuve كما كان لا يفتر عن التعبير عن إعجابه بكل من « سمير مين » Summer Maine ، و « توكفيل » Tocqueville ، و « فوستيل دى كولانج » Fustel de Coulanges .

ومصدر الأصالة عند تارد هو تفتح ذهنه وقابليته للاطلاع الدائم واتساعه لكل ما يصادفه من أنواع المعارف والعلوم . وكان يقول في ذلك إن الموت هو انتهاء الرغبة في حب الاطلاع . ولذلك كانت قراءاته في عددها وفي تنوعها تبعث على الدهشة . وقد كون مكتبته الضخمة رويداً رويداً لا عن حب لاقتناء الكتب بل من الكتب التي قرأها فعلاً ، وكانت تتسع للكتب الكلاسيكية التي كان يقرأها في نصوصها الأصلية ، كما تتسع لمؤلفات الروائيين المحدثين ؛ وهذا طبعاً عدا الكثير من كتب الفلسفة والتاريخ وعلم الجريمة وتقارير الرحالة ومذكراتهم ، كما كانت تحوى موسوعات في العلوم الطبيعية والكيمياء وكذلك في الرياضيات العليا . هذا الاطلاع ذو الطابع الكوني في المعرفة نستطيع أن نلمسه في الأمثلة والشواهد التي يستشهد بها ويعتمد عليها في تدعيم فكرته . إذ نجد هذه الأمثلة مستمدة من

نظريات الطبيعة أو البيولوجيا وبجانها شواهد مستمدة من التاريخ ثم من علم اللغة ، ثم من النظريات الفنية ، أو من القانون أو من تاريخ الأديان .

وربما كان تصويرنا لشخصية تارد ناقصاً إذا لم نضيف إلى ذكائه وسعة اطلاعه وأصالته في التفكير ، هذا الإحساس الرقيق واللباقة في الحديث التي كانت تجذب إليه نفوس من يلقاهم لأول مرة . ولم تكن هذه الروح الاجتماعية لديه وجهاً يسطنعه للمناسبات الأدبية أو لمجتمع الصالونات ، بل كانت مظهراً طبيعياً لما طبع عليه من ميل نحو إسداء الخدمات لمواطنيه . وكان هؤلاء المواطنون يقدرون له هذه الخدمات ويهرعون للقائه وتحيته عندما يعود إلى بلدته لقضاء إجازة الصيف . ونظراً لتشبعه بالمثالية التي اكتسبها من قراءة الفلاسفة الكلاسيكيين ، فقد كان يؤمن بالانتصار النهائي للعقل على القوة ، وللمحبة على الصراع . وإذا كانت نظريته الاجتماعية تقوم على أسس أو مبادئ ثلاثة هي : التقليد ، والتعارض ، والتوافق ، فإنه كان يرى في المبدأ الثاني أي مبدأ التعارض مجرد وسيلة للوصول إلى المبدأ الثالث أو طريقاً يمهّد لبزوغ الاختراعات التي كان يعتبرها العامل الأساسي في التقدم .

مذهبه الفلسفي

نقدر عادة أهمية أي مذهب فلسفي ببراء الأفكار التي تتمخض عنه ، وبالسهولة التي يمكن بها تلخيصه والإلمام بعناصره الأساسية . وبراء الأفكار هو أول ما يستوقف نظرنا وذلك لأن الفكرة يمكن التعبير عنها بالكلمة ، ويمكن تحليلها إلى عناصر جزئية تدخل في نطاق معارفنا السابقة .

وهذه الصفة تبدو واضحة في مؤلفات تارد : فهي تبهرننا بتنوع التفاصيل وجدتها ، وتعالج كل ما نهم به من مسائل في الاجتماع ، وعلم النفس ، والقانون ، والسياسة ، والفلسفة الأخلاقية . فقد

اشتغل تارد بهذه المسائل جميعاً واستطاع بمرونته العقلية ونهمه للمعرفة أن ينتقل من مسألة إلى أخرى ومن علم إلى آخر . وساعده على ذلك استخدام طريقة تداعي المعاني والاعتماد على التشبيهات المستخلصة من مجالات العلوم المختلفة وهي الطريقة التي يتميز بها منهجه في البحث كما قدمنا .

ولكن من خلال تحليلاته الدقيقة وأفكاره المتنوعة في شتى المجالات تبدو من ناحية أخرى فكرة رئيسية أو مبدأ عام يعبر في وضوح عن المذهب الفلسفي الذي اقتنع به ودافع عنه . هذا المذهب يتلخص في أن وراء كل حقيقة عناصر يمكن تشبيهها ، من بعض النواحي ، بالذرات أو (الموناد) عند « لينتز » ، ولكنها تختلف عنها في قدرتها على التحول بفعل التأثيرات المتبادلة بينها . ومع تنوع هذه العناصر واختلافها إلا أنها بتفاعلها تستطيع أن تكون وحدة منسجمة أو مجتمعاً يتميز كل فرد فيه بشخصيته .

ويسيطر على فلسفة تارد كلها نظرة خاصة وفريدة لفكرة « العلية » أو « السببية » . فالعلية في أحسن صورها في نظره ، هي تلك التي تبدو في محيط المجتمعات الإنسانية حيث يخترع أحد الأفراد ويقبله الأفراد الآخرون . وهذه العلية لا يمكن ردها إلى أي نموذج من نماذج العلية التي وصفها علماء الطبيعة والميتافيزيقيون . فالتقليد لا يعبر في الواقع عن أي دافع آلي أو حتى عن أي جاذبية معنوية ، بل إنه نوع من النشاط له طبيعته الذاتية ينتقل من ذهن إلى ذهن . أو إذا شئنا فإنه نوع من العدوي السيكولوجية التي تنتشر في اتجاه محدد ؛ أو هو عملية ذهاب وعودة بين الضمائر تنزع إلى وضعها جميعاً في مستوي واحد ، ما لم تحدث اختراعات جديدة تفرق مرة أخرى بين المستويات .

هذه النظرة النفسية - الاجتماعية من حيث أصولها ، أدت بتارد إلى تكوين علم للمجتمعات يركز على دراسة النفس الإنسانية ، وعلم للنفس الإنسانية يربط

مصير الفرد بالحياة الاجتماعية . ولذا فقد أعطانا « علم اجتماع » ذا طابع سيكولوجي ، و « علم نفس » قابلاً للازدهار في شكل اجتماعي ، فحقق بذلك عملية التركيب بين دراسة الإنسان الترددي ودراسة الإنسان الاجتماعي .

إن ما استرعى انتباه تارد في مشهد الكون هو « الرتابة » La monotonie والسرعة المنتظمة التي تحرك الأشياء والكائنات : تموجات الماء في حركته ، وموجات الصوت والضوء ، وحركة الحياة في التوالد ، والناس الذين يقلدون بعضهم بعضاً ، كل هذه الظواهر تدل على توالي التكرار في غير ما سأم . أين إذن حرية العالم ؟ إن كل مؤلفات تارد مليئة بهذه النظرة الفلسفية التي تكاد تكون نوعاً من الكآبة spleen ، والتي أوجت إليه في مناسبات عديدة بقصائد شعرية ذات طابع تشاؤمي واضح .

على أنه في مناسبات أخرى كان ينسى مشهد الرتابة ، ويوجه انتباهه نحو الأشكال والألوان التي تبهر الأنظار من حوله ، ونحو الأفراد والعقول التي تنفجر منها الأفكار الحسية ، ونحو الفوضى الغربية وأنواع الابتكار التي تبدو في الأشياء وفي مظاهر الحياة فيخيل إليه أن ليس هناك إلا الجمال والمرح وأن كل ما في العالم جديد ومتنوع وأن الحرية هي طابع كل شيء . إذن فهناك تشابه واختلاف ؛ تكرار وتنوع ؛ جبرية وحرية ؛ قانون وصدفة ، تشاؤم وتفاؤل . ضروب من التضاد العنيف تعكسها النظرة في الكون . فما السبيل إلى حل هذه المتناقضات ؟

هذا السؤال العويص هو الذي يحرك فلسفة تارد : فيتصور العالم حينئذ على أنه مكون من مجموعات من الوحدات المنسجمة التي تتصارع وتتلاحم وينشأ عن صدامها بطريقة لا نعرف سرها ، وحدات جديدة منسجمة لا تكاد تظهر حتى تختفي جذتها في خضم العادة والتكرار . فكل تنوع لا يلبث أن يتكرر في

تشابه رتيب ، ثم تتقابل الوحدات المتشابهة ليخرج منها تنوعات جديدة ، ثم تتكرر هذه التنوعات مرة أخرى وهكذا . . .

هنا يظهر اتجاه تارد الفلسفي الذي يميزه عن « كورنو » Cournot وهو الفيلسوف الذي استمد منه فكرته الميتافيزيقية عن المتناقضات الصارخة : فأصل العالم وغايته في آن واحد ، وما يعطى للأشياء وجودها والغاية من وجودها ، وللأحياء حياتها والغاية من حياتها هو ظهور عنصر فريد يمكن أن نطلق عليه اسم « الجوهر » أو « الفكرة » . وهذه الفكرة هي الاختلاف بعينه وهي الصدفة بعينها . وإذن فقد انتصرت الحرية وانتصر التفاؤل :

وهناك من يفسرون فكرة تارد عن التكرار والتنوع بأنها ترمز إلى العلم والفن . فالعلم قد خرج عن الفن وإليه يعود . ولا شك أن هؤلاء يتذكرون ما وقع لتارد في شبابه من تردد بين طريق الفلسفة وطريق الأدب . لقد وجد التضاد إذن في حياته نفسها ، ولكن هل اختار الفلسفة نهائياً حين ترك الشعر ؟ لا ه هنا أيضاً استطاع أن يجد حلاً لهذا التضاد وذلك حين اشتغل بالفلسفة من أجل الفن :

لقد آتهم بعض معاصريه ومنهم دوركيم بالزرعة الأدبية . ولكن هذا الإتهام كان فيه كثير من الغلو والتجاهل لما جاء في مؤلفاته من أفكار عميقة وأصيلة . ومع ذلك فنحن نعجب اليوم ببعض شطحات « ليوناردو دافانشي » الفنية التي أكدها العلم الحديث وأصول الصنعة ولم تكن في حينها إلا نوعاً من الأدب . وربما كان هذا الإحساس الفني هو الذي باعد بين تارد وبين الوقوع في شرك الآراء التعسفية والدوجماتية التي يخلو للعلم أحياناً أن يغرق فيها . ومن المؤكد أن هذا الإحساس هو الذي أوحى إليه بهذا العديد من النظرات المبتكرة التي تشهد بها مؤلفاته المتنوعة . إنه يحكي لنا فكرته أكثر مما يشرحها ، ويحكينا لنا كما ترد على

خاطره . وبدلاً من أن ينتظر حتى « تنضج » فيعبر عنها تعبيراً منطقياً ، يجعلها « تنفس » تحت قلمه ، أى أنه يخط على الورق ميلاد أفكاره .

هذه الصفات هي التي أضفت على مؤلفات تارد ذلك السحر الذي يجذب قراءتها إلى النفوس ؛ ولكنها كانت أحياناً سبباً في ضعف حججه وبراهينه المنطقية وقد استغل دوركيم نقط الضعف هذه وهاجمه منها هجوماً لا هوادة فيه حتى انتصرت مدرسته «الاجتماعية» على الاتجاه السيكولوجي الذي دافع عنه تارد . لقد كان منهج دوركيم «تعليمياً» والناس يحبون أن يتعلموا مدفوعين بإرادة أمره ، وكان منهج تارد «إيحائياً» يثير الأفكار في تكوينها وترددها وشكوكها وهذا ما يدفع الناس إلى الحذر وعدم الثقة . ومع ذلك فكم من تأكيدات صارمة تخفي وراءها الشك في أصولها ومصادرها . ومن حسن الحظ أن هناك أناساً يضيعون أشد الضيق بهذه الدوجماتية ، ويولون ثقتهم بالغريزة لمن يصارحونهم بالشك .

وعلى كل حال فلا ينبغي أن نستنتج من هذا التحليل أن مؤلفات تارد كانت تعوزها الخطة المحكمة ، بل كل ما في الأمر أن هذه الخطة لم تكن تتحدد سلفاً في نظام دقيق ، بل كانت بمثابة إطار يصنع لاستقبال اللوحة المرسومة .

مؤلفاته الاجتماعية

يعتبر كتاب قوانين التقليد باجماع آراء النقاد وعلماء الاجتماع أعظم مؤلفات تارد وأكثرها شهرة . إذ بظهوره أصبحت كلمة «تقليد» imitation لا تنطق بدون أن تثير في الأذهان اسم تارد . وأهمية هذا الكتاب تكمن فيما توصل إليه تارد من مبدأ جديد لتفسير الظواهر الاجتماعية . أو بمعنى آخر فإن أصلاته لا ترجع إلى الآراء التي أوردها تارد عن ظاهرة التقليد بقدر ما ترجع إلى المبدأ الاجتماعي الذي أقام عليه تلك

الآراء . وسوف تظهر هذه الأصالة عند تحليلنا وعرضنا — بعد قليل — للأفكار الرئيسية في هذا الكتاب .

أما كتاب «المنطق الاجتماعي» فهو لا يهتم بالشرح والتوضيح وإيراد الأمثلة كما حدث في قوانين التقليد بل يحاول أن يستنبط النتائج التي تترتب على آراء سبق له أن شرحها . وموضوع الكتاب هو محاولة معرفة الخطوات المنطقية التي يتبعها الفرد حين يتردد بين أفكار أو رغبات تتصارع للتأثير في عقيدته أو لتحويل إرادته ، وكيف يقرر اختيار أحدها أو يجد الحل السعيد للتوفيق بينها . ثم ينتقل من هذا المستوى الفردي ليناقدش المؤثرات الاجتماعية التي تؤثر في الاختيار أو في محاولة التوفيق . ويختتم تارد هذا الكتاب ببعض التطبيقات في مجالات اللغة والدين والعواطف الاجتماعية والاقتصاد السياسي . ويكفي لبيان اهتمام تارد بهذه التطبيقات أن الأخير منها قد استخدم أساساً لكتاب جديد وهو «علم النفس الاقتصادي» . والمنطق الاجتماعي إذا أضيف إلى قوانين التقليد فإنه يعطينا صورة كاملة لمنهج تارد وأفكاره الأساسية . والواقع أن الكتابين ، بالرغم من اختلافهما في الشكل — على نحو ما قدمنا — يعتبران متكاملين ويدعم كل منهما الآراء التي وردت في الآخر .

وقد بدأ لنا حتى الآن أن المحيط الاجتماعي يعرض أمامنا ظاهرتين كبيرتين : الأولى ظاهرة هذه الذرات المتناثرة من أنواع التقليد التي تنتشر من حول مركز معين كما تنتشر التموجات على صفحة الماء عند إلقاء حجر ؛ والثانية ظاهرة النسق المنسجم الذي يعم المجتمع بالرغم من الاضطراب المؤقت الذي يحدثه الاختراع إذ تعود صفحة الماء إلى هدوئها بعد أن تقضى التموجات الصغيرة في موجة كبيرة لا تكاد نشعر بها لضعفها واتساع مداها . لقد مضى تارد متأثراً بهذه النظرة ، محاولاً أن يوسع نطاقها فتشتمل عوالم أخرى غير العالم الاجتماعي ، وأسفرت هذه المحاولة عن كتابه

« سيكولوجية ما بين العقول »^(١). وقد كتب عنه بحثاً كثيرة في المجالات العلمية وكرس له سلسلة من المحاضرات في الكوليج دى فرانس . فبعد أن انتهى من كشف العالم الاجتماعى ومحركاته الأساسية والقوانين التى تتحكم فى تطوره ، أراد أن يتغلغل فى دراسة نفسية الأفراد . فاكشف ثلاث مراحل من الدراسات النفسية : « سيكولوجية الظواهر العقلية الخارجية » *psychologie extra-mentale* وهى التى تدرس علاقات الإنسان مع العالم الخارجى ؛ و « سيكولوجية الظواهر العقلية الداخلية » *psychologie intra-mentale* وهى التى تدرس علاقات الإنسان مع نفسه ، أى التتابع والتوافق الداخلى لحالاته النفسية المختلفة ؛ وأخيراً « سيكولوجية ما بين العقول » *psych. inter-mentale* وهى التى تدرس علاقات الإنسان مع أقرانه ، أى مع هذه الكائنات التى تحس وترغب مثله ، ولها معتقدات ورغبات مثل ما له . وفى هذا المجال الأخير عثر تارد على نواة الظاهرة الاجتماعية وعلى الأصل العميق لما أطلقنا عليه اسم علم الاجتماع . وقد اتبع تارد فى هذه الدراسة منهجين ، المنهج التاريخى لدراسة تكوين العلاقات الاجتماعية الأولية ، والمنهج المنطقى لدراسة هذه العلاقات المختلفة فى ذاتها ، والوسائل التى يتم بها توافقها وهى اللغة والمحادثة والمناقشة . وقد نما هذا الاتجاه النفسى - الاجتماعى شيئاً فشيئاً ، ودعمته المناقشات التى دارت بين تارد ومعاصريه حول الصفة العلمية لمذهبه . وجمع تارد آراءه وردوده على معارضيه فى كتابه « دراسات فى علم النفس الاجتماعى » ، وهاجم فيه آراء « فورمس » *Worms* ومذهبه العضوى فى تفسير الحياة الاجتماعية ؛ وآراء « دى جريف » *De Greef* عن التطور الاجتماعى .

(١) أطلق تارد على هذا العلم أحياناً اسم *Interpsychologie* وأحياناً أخرى *psychologie intermentale* . وهذا الاسم الأخير أكثر مطابقة للترجمة العربية .

« التعارض الكونى » *L'Opposition Universelle* . فهذا الكتاب عبارة عن تأملات ميتافيزيقية يمكن اعتبارها نوعاً من الانحراف أو الاستطراد عن منهجه الأصيل . إذ يحاول المؤلف أن يحلل أولاً فكرة التعارض ويقابلها بفكرة « التماثل » *symétrie* ، ثم يقوم بتصنيف عجيب لأنواع التضاد والتعارض فى عوالم الطبيعة والحياة والنفس والمجتمع . على أن الفكرة التى تسيطر على الكتاب ، وبخاصة على الجزء الاجتماعى منه ، هى أن التعارض أو الصراع أياً كان شكله ليس ضرورياً لإحداث الانسجام النهائى للكون ، بل إنه يؤدى إليه فى غالب الأحيان . ويمكن القول إن هذا الكتاب لم يعرف الذبوع إلا بين جمهور ضئيل من دارسى الفلسفة .

وعلى العكس من ذلك فإن كتابه « القوانين الاجتماعية » *Les lois sociales* قد عرف طريقه إلى جمهور العامة من الناس . وهو مع صغر حجمه وعرضه المبسط ذو أهمية خاصة بالنسبة لفكرة تارد ، بل إنه يعتبر مفتاح طريقته الفلسفية بأسرها . فقد طلب المعهد الحر للعلوم الاجتماعية من تارد أن يركز العناصر الجوهرية فى مذهبه فى ثلاث محاضرات . فكانت نتيجة هذا التركيز ، مع العرض الواضح الذى يتفق مع مستوى جمهور المحاضرات ، ذلك الكتاب الذى لخص فيه أفكاره الأساسية التى وردت فى كتبه الثلاثة السابقة ، وحاول فيه أن يضع المنهج الاجتماعى فى مكانه بين مناهج العلوم الأخرى . وقد وضحت فى هذا الكتاب فكرة تارد عن « سيكولوجية ما بين العقول » التى تشرح الصلات بين عقليتين أو أكثر ، وتحلل عقلية الإنسان الاجتماعى حين ننظر إليه على أنه « مقلد » و « شكاك » و « مخترع » . وهذه العمليات الثلاث توصلنا إلى القوانين الخاصة بالعلم الاجتماعى وهى التقليد ، والتعارض ، والتكيف .

ويمكن القول إن تارد هو منشىء هذا العلم الجديد

خطوة إلى الأمام ، ولا أن يطور نفسه بغير أن يعتمد على ينبوع « الروتين » الذي لا ينضب ، وعلى « النسبانية » La singerie و « الحروفية » La moutonnerie التي تزايد بلا توقف بتأثير الأجيال المتعاقبة» (١).

هذه العبارة تبين بوضوح أن التقليد ، في نظر تارد ، هو الظاهرة الاجتماعية الأساسية . وهو يعرف المجتمع تبعاً لذلك بأنه « مجموعة من الناس تربط بينهم روابط إما لأنهم يقلدون بعضهم بعضاً ، وإما لأن بينهم نوعاً من التشابه والصفات العامة وهي في مجموعها عبارة عن صور متكررة لنموذج واحد » .

ويقول تارد « إننا إذا حللنا عقول الأفراد وجدنا أنها تتكون من مجموعة من الأفكار والآراء التي تصدر عن التقليد والتكرار . ويندر أن تكون أفعال الناس مبتكرة كما أنه من المستحيل تقريباً أن نجد ابتكاراً لا يعتمد في بعض نواحيه على القديم » .

فالتقليد هو العامل الأساسي في نشأة الظواهر الاجتماعية وفي تكوين المجتمعات . ولكن تارد يفسح في كتابه مكاناً هاماً لظاهرة الاختراع التي تتعاون مع ظاهرة التقليد على خلق الحياة الاجتماعية . واطراد سرها فالاختراع يقدم للمجتمع نماذج من الأفكار والأفعال الجديدة . وهذه بدورها لا تكون لها قيمة اجتماعية إلا إذا انتشرت وعمت بين الناس عن طريق التقليد . أي أن الاختراع هو الذي يضمن للمجتمع التجديد والتقدم ، أما التقليد فهو الذي يضمن للحياة الاجتماعية الاستمرار والتركز .

ويسأل تارد في مقدمة كتابه هل تخضع الحياة الاجتماعية لقوانين ؟ ويجب على هذا السؤال بقوله :

(١) يشير تارد بهذين التعبيرين إلى شهرة النسائيس بالتقليد ، وإلى الأسطورة المشهورة باسم « خراف بانورج » Les moutons de Panurge ، وتتلخص في أن أحد الرعاة المدعو « بانورج » كان يعبر بخرافه النهر . فترامى لأحد الخراف أن يلقي بنفسه في الماء فنبهته الخراف الأخرى دون تردد .

ولكن الحصومة الكبرى كانت بينه وبين دوركيم وهي ترجع في حقيقتها إلى اختلاف مزاج كل من العالمين وطريقته في التفكير . إذ كان دوركيم يهتم وراء المنطق الصارم والاستنتاجات العقلية الدقيقة ويهتم تارد بالزعة الأدبية . أما تارد فكان يترك العنان للحدس والخيال ويصف دوركيم بالزعة المدرسية Scolastique وترتكز النزاع بينهما حول هذا السؤال : هل هناك ما يمكن أن نسميه مجتمعاً في ذاته ؟ أم ليس هناك إلا أفراد يعيشون في مجتمع ؟

دافع دوركيم عن فكرة المجتمع من حيث أنه حقيقة لها ذاتيتها الخاصة بكل ما أوتي من قوة منطقية وبراهين علمية ، وتوصل إلى مفهوم « الضمير الجمعي » La conscience collective الذي أصبح فيما بعد هدفاً لهجمات علماء الاجتماع في العصر الحديث . ويمكن القول إن دوركيم قد صاغ طريقته السوسيولوجية في بطن وحذر ، وكان لا يترك أي نقطة دون أن يدعمها بالوثائق أو البراهين والحجج القوية . أما تارد فقد كان يعوزه الصبر والدأب وربما كان هذا هو سر الجرأة والأصالة في أفكاره (٢) . وتقوم نظريته في علم الاجتماع على أساس سيكولوجي ، أي أن الفرد وتحليل نفسية الفرد هي أساس كل أبحاثه . فراه يقول إن الفرد هو الحقيقة الوحيدة ، وإذا ما تجاهلنا الفرد فاننا لا نستطيع أن نفسر كل ما هو اجتماعي . نحن لا نستطيع أن نفهم أو نشرح أي ظاهرة اجتماعية إذا أغفلنا وجهة النظر السيكولوجية أي تحليل العمليات العقلية الفردية .

قوانين التقليد (٣)

« إن المجتمع لا يستطيع أن يعيش ولا أن يخطو

(١) استطاع شارل بلوندل في كتابه Introduction à la psych. Collective أن يستخرج من تحليل آراء تارد ودوركيم الركائز التي اعتمد عليها في التقريب والتوفيق بين المذهبين . اقرأ الترجمة العربية بعنوان « مقدمة في علم النفس الاجتماعي » للدكتورين محمود قاسم وإبراهيم سلامة .

(٢) اعتمدنا في عرض الفصول الرئيسية لهذا الكتاب على الطبعة السابعة من الأصل الفرنسي بعنوان : Les lois de l'imitation, Paris, Alcan 1921 (7e édition)

وبالمثل بالنسبة لكلمة « اختراع » فإن اللغة الدارجة تقصر استعمالها على الفروض أو النظريات العلمية الجديدة أو على ما يترتب عليها من تحسين في الوسائل الميكانيكية أو الصناعية التي يكون لها عادة قيمة عملية . ولا يفكر أحد في أن يطلق هذه الكلمة مثلاً على هذا الحشد من الأفكار ، والرغبات ، والتصرفات التي تملأ حياتنا اليومية والتي ليست ، في الحقيقة ، سوى تركيبات وتوليفات جديدة من الأفكار القديمة . ومع ذلك فإن تارد لا يتردد في أن يطلق على كل ذلك اسم « الاختراع » ومنهجه العلمي السيكولوجي لا يتطلب منه عند الكلام عن الاختراع سوى النظر إلى « العملية في ذاتها » دون الاهتمام بقيمة الأشياء المخترعة . وهو يرى أن محركات التقدم الحقيقية هي أقلها وضوحاً وأكثرها عدداً ؛ هي هذا العديد من المحاولات البسيطة التي لا يعرف أصحابها والتي تعتبر العوامل الدفينة للنمو الاجتماعي .

نعود بعد هذا التوضيح إلى دراسة الكتاب . يقول تارد « يظهر اختراع في جهة ما ولا ندري لماذا . فكيف ينتشر ؟ إن قانون انتشاره المثالي لا بد أن يكون وفقاً لتوالي هندسية ، وذلك تماماً كما يكون قانون كل تردد طبيعي vibration هو حدوث موجات لا نهاية لها ، وكما يكون قانون كل كائن حي هو التناسل المستمر . ولكن الواقع لا يكون دائماً كذلك ، فالانتشار قد تعرقله بعض العقبات أو توقفه . وفي أحوال أخرى قد تؤدي بعض الدوافع إلى زيادة سرعته ولذا يتعين البحث عن القوانين التي تكمن وراء هذه العقبات والدوافع » .

القوانين المنطقية للتقليد

يقسم تارد قوانين التقليد إلى قسمين : قوانين منطقية logiques ، وقوانين لا دخل للمنطق فيها extra-logiques . ونبدأ بعرض أهم آرائه بخصوص قوانين التقليد المنطقية .

وإن الحياة الاجتماعية شأنها في ذلك شأن عالم الطبيعة وعالم الحياة . وإذا كنا لم نوفق في استخلاص قوانين الحياة الاجتماعية حتى الآن ، فذلك لأننا لم نبحث عنها إلا في محيط الصدفة ، وفي خضم الأحداث التاريخية . ومشهد الكون يعرض لنا حالتين متعارضتين : الحالة الأولى هي الصدفة التي تؤدي إلى خلق بعض الظواهر وبعض التغيرات التي تبرز بدون قانون ، وكان من الممكن ألا توجد ؛ وهي بمثابة المنبع الذي يستمد منه العالم مصادر تجديد قواه . والحالة الثانية هي حالة النظام أو انتشار هذه المخلوقات الجديدة وفق أنماط محددة .

والمجتمع ذاته يمكن تصويره على هذا النحو : أنواع من الاختراعات تظهر هنا وهناك بشكل غير منظم ، وتنتشر في محيط يزداد على الدوام اتساعاً بفضل وسيلة التكرار العظيمة وهي « التقليد » .

وعلى ذلك فإذا كان لا بد من البحث عن قوانين للمجتمع فأين نجدتها إن لم يكن ذلك فيما يتكرر ؟ « قالموجات » في الطبيعة ، و « التوالد » في علم الحياة ، و « التقليد » في علم الاجتماع ، هذه وحدها هي موضوعات العلم » .

ولتقف هنا لحظة لنحدد في شيء من الدقة معنى هاتين الكلمتين الهامتين اللتين يستخدمهما تارد في كتابه ، وهما كلمة « تقليد » وكلمة « اختراع » .

إن تارد يستخدم هاتين الكلمتين في معنى أوسع بكثير من معناهما في الاستخدام الدارج ، وقد فضل الالتجاء إليهما بدلاً من الاضطرار إلى تحت مصطلحات جديدة قد تبدو للبعض غريبة وملتوية . فنحن لا نقول عادة إن إنساناً يقلد فكرة ولكن نقول إنه يقلد إنساناً آخر في حركته أو هندامه أو حتى في فكرته . فالتقليد في اللغة الدارجة على الظاهرة التي تبدو لدى إنسان محاول أن ينقل عن آخر . غير أن تارد يستخدم هذا التعبير في معنى مجرد وعمام . فالتقليد عنده ظاهرة سيكولوجية عن طريقها تتكرر الأفكار وتنتشر في المحيط الاجتماعي .

لا تقل فائدتها لعلم الاجتماع عن الفائدة التي تحققها لعلم الحياة الدراسات الخاصة بالتغيرات التي تطرأ على الأنواع الحية بتأثير المناخ أو البيئة بوجه عام .

« أما الأسباب الاجتماعية فهي تنقسم إلى نوعين : منطقية وغير منطقية . ولهذا التمييز أهمية كبيرة . فالأسباب المنطقية تلعب دورها حين يقرر إنسان ما أن التجديد الذي يقتبسه يكون أكثر نفعاً أو أقرب إلى الحقيقة من غيره ، أو بمعنى آخر أنه أكثر توافقاً مع الأهداف والمبادئ التي اقتنع بها من قبل (عن طريق التقليد دائماً) . وهنا ينظر إلى الاختراعات أو الاكتشافات القديمة أو الحديثة في ذاتها ، بغض النظر عن أي نفوذ يتعلق بشخصية ناقلها أو بالزمان أو المكان الذي نبعت منه . ولكن من النادر أن يظهر التأثير المنطقي على هذا النحو في صورة خالصة . فبصفة عامة تتدخل التأثيرات الخارجة على المنطق في اختيار الأنماط التي تتبعها ؛ وغالباً ما تكون أقلها اتفاقاً مع المنطق هي المفضلة بسبب مصدرها أو حتى بسبب تاريخها كما سيظهر لنا فيما بعد . »

« وإذا لم ننتبه على الدوام إلى هذه الفروق الضرورية فقد يستحيل علينا فهم الظواهر الاجتماعية في أبسط صورها . فعلماء اللغة يبحثون عن القوانين التي يبدو أنها تتحكم في تكوين اللغات وتطورها ، ولكنهم حتى الآن لم يتمكنوا إلا من صياغة قواعد ناقصة يخرج عليها عدد كبير من الحالات الشاذة ، وبخاصة فيما يتعلق بتغير طريقة النطق (قواعد الفونيتيك) أو تغير المعاني والحصول على كلمات جديدة عن طريق التوليف بين أصول قديمة ، أو على أشكال جديدة في القوالب النحوية عن طريق تحويل الأشكال القديمة . الخ فما هو السبب في هذا الفشل ؟ السبب في ذلك أنهم اهتموا بالاتجاه الجديد في ذاته ، ولم ينتهوا إلى أن التقليد وحده ، وليس الاختراع هو الذي يخضع لقوانين حقيقية جديرة بالدراسة . فالواقع أن عدداً

قد تصطدم موجة تقليد جديدة ، في نفوس الأفراد ، بموجات أخرى تحركها نزعات أو اتجاهات مخالفة . وحين تتنازع نفس الفرد رغبتان أو اتجاهان متعارضان يحدث عنده التردد . وهذا التردد الذي يعبر عن صفة سيكولوجية معناه من الناحية الاجتماعية تصارع قوتين متعادلتين تجذب كل منهما الفرد من ناحية ؛ ولا بد أن ينتهي هذا الصراع بانتصار إحداهما أو بحدوث نوع من الاتفاق بينهما يؤدي إلى « اختراع » صغر جديد . ويطلق تارد على عملية الصراع اسم « المباراة المنطقية » Duel logique ، وعلى عملية الاتفاق اسم « الزواج المنطقي » accouplement logique .

يتساءل تارد « إذا كان هناك مائة اختراع تظهر في آن واحد - سواء أكان ذلك في مجال الأشكال اللغوية ، أو الأفكار الفلسفية أو التطبيقات الصناعية أو غيرها - فلماذا لا ينتشر منها بين الجمهور إلا عشرة ؟ بينما تصبح التسعون الأخرى في طي النسيان ؟ هذه هي المشكلة . ولكي نوفق في حلها وفقاً لنظام ومنهج يجب أن نقسم المؤثرات التي تشجع على انتشار التجديدات الناجحة ، ونغرق نجاح غيرها إلى أسباب طبيعية ، وأسباب اجتماعية . وليس هذا مجال الكلام بالتفصيل عن الأسباب الطبيعية ويكفي أن نذكر أن خصائص الشعوب تختلف بحسب استعداداتها الذهنية وطبيعة البيئة وما يعيش فيها من حيوان ونبات وأحوال الطقس التي تسود فيها . ولا ننكر أن لكل هذه العوامل أهميتها الحقيقية في علم الاجتماع . فن الطريف مثلا أن ندرس الأثر الذي يحدثه في مجرى حضارة معينة الإنتاج الطبيعي للأرض التي انبثقت منها هذه الحضارة لأول مرة . فحسب ما إذا كانت هذه الحضارة قد نشأت في واد خصيب أو في هضبة تسودها المراعى ، تختلف ظروف العمل وبالتالي نظام الجماعات العائلية ثم النظم السياسية . ويجب أن نعترف بفضل أولئك العلماء الذين ينصرفون إلى هذا النوع من الأبحاث التي

كبيراً من الاتجاهات اللغوية الجديدة قد طرأت على أذهان باعثها الأوائل عن طريق « النظر » analogie أو بمعنى آخر عن طريق تقليد النفس أو تقليد الغير : وجميع علماء فقه اللغة يعترفون بالدور العظيم الذى تقوم به النظائر فى موضوع علمهم . وإن أول من اشتق كلمة Germanicus على نسق italicus كان « مخترعاً » بدون أن يشعر ، واكنه كان أيضاً « مقلداً » أثناء اختراعه .

وينتقل تارد بعد ذلك إلى بيان أن كل ما يقلد يتصل بعقيدة أو رغبة . فيقول : « إذا عرفنا أن الاختراع والتقليد يكونان الظاهرة الاجتماعية الأولية ، فلنا بعد ذلك أن نسأل : ما هى القوة الكامنة وراء هذين العاملين ؟ إن ما يقلد هو دائماً فكرة أو عمل : حكم أو مشروع ؛ وكل حالة من هذه الحالات تنطوى على قدر معين من « عقيدة » أو « رغبة » يكفى لكى يبعث الروح فى كلمات اللغة ، أو فى أدعية الدين : أو فى النظم الإدارية للدولة ، أو فى نصوص القانون ، أو فى واجبات الأخلاق ، أو فى أساليب الصناعة أو الفن .

العقيدة والرغبة هما إذن القوة الكامنة وراء كل اختراع وتقليد . فعن طريق توافق العقائد أو تعارضها تنظم المجتمعات حياتها ، إذ ليست نظمها فى الواقع إلا نتيجة لهذا التوافق أو التعارض . فالتوافق يودى إلى تساند هذه النظم وتقوية بعضها لبعض الآخر ، والتعارض يودى إلى حصر وتحديد كل منها للآخر . وكذلك فعن طريق تعاون الرغبات والحاجات أو تنافسها تقوم المجتمعات بوظائفها . فالمعتقدات الدينية والأخلاقية بصفة خاصة ، وكذلك التشريعية والسياسية هى القوى التشكيلية للمجتمعات les forces plastiques ؛ والرغبات والحاجات الاقتصادية والجمالية هى قواها الوظيفية leurs forces fonctionnelles . ويشرح تارد بعد ذلك كيف يحدث التقدم فى المجتمع فيقول : « عندما يركز شخص تفكيره فى مشكلة معينة تخطر له

فكرة ، وهذه تسلمه إلى فكرة ثانية ، ويظل هكذا ينتقل من فكرة إلى أخرى حتى يمسك بطرف الخيط الذى يوصله إلى حل المشكلة التى يفكر فيها ، ومنذ هذه اللحظة يخرج سريعاً من البصيص الخافت إلى ضوء الحقيقة الساطع . ويحدث هذا الأمر نفسه بالنسبة لتاريخ المجتمعات : فعندما يثبت فى مجتمع أحد المذاهب الكبرى التى تستشعرها حاسته الاستطلاعية قبل أن ينمى العلم ويحددها - مثل التفسير الآلى للعالم - أو يتخيل طموحه كشفاً جديداً قبل أن يحققه نشاطه - مثل صناعة الآلات أو القاطرات أو السفن البخارية - ماذا يحدث ؟ أولاً تثير الفكرة عدداً من المحاولات والتصورات المتعارضة التى تظهر هنا وهناك ثم تختفى ليحل غيرها محلها حتى تبرز صيغة واضحة أو اختراع ملائم يلقى كل المحاولات السابقة ويتخذ حينئذ قاعدة تنطلق منها التحسينات والإضافات اللاحقة » :

« فالتقدم إذن نوع من التفكير أو التأمل الجاهى يصبح ممكناً عن طريق التضامن (وبفضل التقليد) بين العقول المتعددة للمخترعين والعلماء الذين يتبادلون اكتشافاتهم المتلاحقة . وينتج عن ذلك أن التقدم الاجتماعى مثل التقدم الفردى كلاهما يحدث بفضل عمليتين : الإبدال la substitution والتراكم l'accumulation . فهناك اكتشافات أو اختراعات لا يمكن إلا أن تكون بديلة لغيرها ، وأخرى قابلة لأن يراكم بعضها فوق بعض . ومعنى ذلك أن هناك « صراعات » منطقية ، و « اتحادات » منطقية . وهذا هو التقسيم الكبير الذى سوف لا نجد صعوبة فى توزيع جميع أحداث التاريخ بمقتضاه .

المبارزة المنطقية

سبق أن أشرنا إلى أن تارد يطلق على عملية الصراع بين الأفكار اسم « المبارزة المنطقية » . وهو يشرح هذه العملية بقوله : « عندما يظهر اكتشاف أو اختراع

جديد نلاحظ ظاهرتين : تزايد من يتحازون إلى هذا الاختراع عن طريق انتشاره من دائرة ضيقة إلى دائرة أوسع ؛ وتناقص الإقبال على اختراع آخر كان يخدم نفس الغرض أو يؤدي نفس الحاجة ، ويحدث ذلك حين يلتقى الاثنان . فهذا اللقاء يفضى إلى المبارزة المنطقية وتاريخ المجتمعات ، إذا درس بدقة ، يطلعنا على سلسلة من المبارزات المنطقية المتلاحقة أو المتلازمة (وذلك في الحالات التي لا يكون فيها اتحادات منطقية) . والتطور اللغوي يحدث دائماً على هذا النحو : عن طريق التقليد أولاً ، ثم الصراع بين لغتين أو لهجتين تحاول كل منهما أن تسود في منطقة معينة ، وينتهي الأمر بأن تهزم إحداهما الأخرى .

وإذا كنت قد قارنت الصراع المنطقي بالمبارزة ، فذلك لأنه ، في الواقع ، في كل واحدة من هذه الصراعات ، وفي كل واحدة من هذه الظواهر الأولية للحياة الاجتماعية تنتهي الأحكام أو المشروعات المتعارضة إلى رأيين بارزين يتعين الأخذ بأحدهما . ويمكن تشبيه ذلك بالمعارك الحربية ، فقد يكون هناك سبعة أو ثمانية أو عشرة جيوش لدول مختلفة ، ولكن مع ذلك لا يوجد إلا معسكران أحدهما في مواجهة الآخر . وكذلك لا يوجد في مجلس الحرب الذي يسبق المعركة إلا رأيان فيما يتعلق بخطة المعركة : الرأي الذي يوافق على الخطة ، ومجموعة الآراء التي تتفق على نقدها . ومن الواضح أن أي خلاف أو أي معركة تنحصر دائماً في « نعم » في مواجهة « لا » . ومما لا شك فيه أن كلا من الطرفين المتنازعين الذي ينكر الآخر (كما في الحروب الدينية بصفة خاصة) ، أو يفسد مشروعاته (كما في الحروب السياسية) ، له وجهة نظره الخاصة أو مشروعه الخاص . ولكن الصراع لا يصبح أمراً محتوماً إلا حين تصبح الفكرة أو الرغبة تحدياً أو عقبة سواء أكان ذلك بطريق خفي أو سافر ، مباشر أو غير مباشر . وهكذا نرى مثلاً أنه مهما تعددت

الأحزاب السياسية لا يكون هناك ، بالنسبة لأي مسألة إلا رأيان : رأي الحكومة ورأي ما نسميه بالمعارضة ، وهي اندماج الأحزاب المتباينة التي تتحد بجانبها السلبي . هذه الملاحظة يمكن أن تنطبق على كل شيء . ففي كل زمان ومكان يمكن تحليل حلقات التاريخ المتصلة في الظاهر إلى أحداث صغيرة أو كبيرة ، متميزة ومنفصلة ، وإرجاعها إلى « أسئلة » تعقبها « حلول » . وليس السؤال بالنسبة للمجتمعات كما هو بالنسبة للأفراد إلا تردداً بين « إيجاب » و « نفي » أو بين « هدف » و « عقبة » . و « الحل » — كما سنرى فيما بعد — ليس إلا إلغاء أحد المتناقضين أو فض تناقضهما . ونحن لا نتكلم الآن إلا عن الأسئلة ، وهي في حقيقتها مناقشات منطقية : شخص يقول نعم وآخر يقول لا . وفي ظواهر اللغة أو الدين أو القانون أو الحكم أو غيرها ليس من العسير أن نميز بين جانب الإيجاب وجانب النفي . ففي المبارزة اللغوية الأولية يمكن القول إن المصطلح أو التعبير السائد « يؤكد » ، وإن المصطلح أو التعبير الجديد « ينفي » ؛ وفي المبارزة الدينية إن العقيدة الرسمية تؤكد والعقيدة المنشقة تنفي . وعندما حاول العلم في أزمنة لاحقة أن يحل محل الدين أصبحت النظرية المتواضع عليها هي التأكيد الذي أخذت تنكره النظرية الجديدة . أما الصراعات التشريعية فإنها على نوعين : أحدهما داخل البرلمان أو داخل الحكومة حين يناقش قانون أو مرسوم ، والآخر داخل المحكمة حيث يثير الخصوم دعاوهم . ويتعين على المشرع دائماً أن يختار بين الموافقة على مشروع قانون ومعنى ذلك توكيده ، أو رفضه ومعنى ذلك إنكاره . أما بالنسبة للقاضي ، فكلنا نعرف أن أي قضية تعرض عليه — وهذه صفة لا نلاحظها ومع ذلك لها دلالتها — تنحصر بين « مطالب » يؤكد و « مدافع » ينفي . وإذا تقدم المدافع بدوره بطلب يتعلق بالإجراءات نشأت قضية فرعية تلحق بالقضية الأصلية . وإذا وجدت

أطراف ثالثة ، فإن كل طرف منها يكتسب بدوره صفة المطالب أو المدافع ويتسبب على هذا النحو في تعدد القضايا الفرعية الصغيرة التي تنضوي تحت القضية الكبيرة المركبة .

وإذا نظرنا عن كثب إلى أنواع التنافس في الميادين الصناعية ، وجدنا أنها تتألف من مبارزات متعددة ، متعاقبة أو متزامنة ، بين اختراع سبق له الانتشار واستتب له الأمر من مدة طويلة أو قصيرة ، وبين اختراع أو عدة اختراعات جديدة تشق طريقها نحو الانتشار بدعوى أنها أحسن تلبية لنفس الحاجات التي كان يليها الاختراع القديم . . وإذا كانت المعركة اليوم قد انتهت بين سكر القصب وسكر البنجر ، وبين العربة والقاطرة ، وبين الملاحه بالشرع والملاحه بالبخار . . الخ . فقد كانت هذه المعركة ذات يوم تدل على مناقشة اجتماعية حقيقية ، بل على جدال حاد . فلم يكن الأمر يتعلق فقط بقضيتين بل بنوعين غريبين من القياس لا عهد للمناطقتهما ؛ أحدهما يقول مثلاً : « الحصان هو أسرع حيوان مستأنس ، ولما كان الانتقال غير ممكن إلا بواسطة الحيوانات ، فعلى ذلك تكون العربة خير وسيلة للانتقال » . والقياس الآخر يقول : « نعم إن الحصان هو أسرع الحيوانات ، ولكن ليس بصحيح أن القوى الحيوانية هي التي تستخدم فقط في نقل المسافرين والبضائع ، وعلى ذلك فالنتيجة السابقة « خاطئة » ومثل هذا الصدام القياسي يمكن أن نلاحظه بسهولة في جميع أنواع المبارزات المنطقية في المجالات التي أشرنا إليها من قبل .

التزاوج المنطقي

وبعد أن تكلمنا عن الاختراعات أو الاكتشافات التي يصارع بعضها بعضاً ويحل بعضها محل الآخر ، نتكلم الآن عن الاختراعات التي يعاون بعضها بعضاً ، ويتراكم بعضها فوق الآخر . ويجب ألا يكون الترتيب

الذي اتبعناه باعتماداً على الاعتقاد بأن التقدم عن طريق « الإبدال » قد سبق ، من حيث الأصل ، التقدم عن طريق « التراكم » . فالحقيقة على عكس ذلك تماماً أي أن الثاني هو السابق على الأول من حيث الظهور ، كما أنه يتبعه بعد مرحلة معينة . ومعنى ذلك أن التقدم عن طريق الإبدال ، وإحلال اختراع محل اختراع ليس إلا مرحلة وسيطة .

فاللغات مثلاً بكل تأكيد قد بدأت في التكوين عن طريق التراكم المتتابع للكلمات التي كانت تعبر عن أفكار لم يتم التعبير عنها بعد ، ولم تجد أمامها أي منافسة أو عقبة لكي تحاول التغلب عليها . وفي البداية الأولى لأقدم العقائد الدينية لم تجد الأساطير التي تضمنت بها هذه العقائد ، لتضع حلولاً للأسئلة التي تعين على الدين أن يقدم إجابة لها - لم تجد هذه الأساطير حلولاً سابقة تعرقل انتشارها ، وكان من اليسير عليها ألا يناقض بعضها بعضاً ما دام كل منها يجيب على سؤال مختلف . وربما كانت العادات البدائية قد وجدت بعض الصعوبة في تثبيت جذورها فوق أرض الفوضى التي خلفتها حالة الطبيعة ؛ ولكن نظراً لأنها كانت تقدم حلولاً لمسائل قانونية لم توضع من قبل ، وتنظم علاقات فردية لم تخضع من قبل لأي تنظيم ، فإنها وجدت نفسها وحدها في الميدان بدون عادات سابقة يتعين عليها أن تصارعها ، وكان من السهل عليها أيضاً ألا يصارع بعضها بعضاً .

ولكن يجب أن نلاحظ أن التراكم الذي يسبق الإبدال (أي المبارزة المنطقية) يختلف عن التراكم الذي يأتي بعد مرحلة المبارزة هذه . فالتراكم الأول يتكون من تجمع طليق لعناصر لا يربط بينها إلا مبدأ جوهري وهو ألا تتعارض فيما بينها ؛ أما التراكم الثاني الذي يحدث في مرحلة متأخرة ، فهو عبارة عن حزمة قوية من عناصر لا تتعارض فيما بينها فحسب ، بل غالباً ما يدعم بعضها بعضاً . وفي كل مجال يتعين علينا أن نميز بين الاختراعات

Extra-logiques التأثيرات التي لا علاقة لها بالمنطق

بعد أن ينتهي تارد من شرح القوانين المنطقية للتقليد في الفصل الخامس من كتابه ، يأخذ في الكلام عن القوانين التي لا علاقة لها بالمنطق في الفصل السادس فيقول : « هناك أسباب لا علاقة لها بالمنطق تجعلنا نميل إلى بعض أنواع التقليد ونبتد أخرى ، أي أنها المحرك الكامن من وراء نصرها أو هزيمتها .

وقد نميل إلى الاعتقاد أن كل درجة جديدة تسير فيها الحياة الاجتماعية نحو التعقيد والتركيب تؤدي إلى زيادة الاضطراب وعدم الدقة في التقليد . ولكن العكس تماماً هو الذي يحدث في الحقيقة ؛ فمما يؤكد أن التقليد هو روح الحياة الاجتماعية ونواتها الأولية أن المقدرة والمهارة في التقليد عند الإنسان المتحضر تزداد بنسبة أكبر مما يزداد به عدد المخترعات ودرجة تعقدها . وإذا نظرنا إلى الحياة الاجتماعية في أي مظهر من مظاهرها نجد أنها في امتدادها تنتهي حتماً إلى تكوين صيغة موحدة (اتيكيت) ، وهذا يعنى الانتصار الكامل للتقاليد على الشطحات الفردية . فاللغة ، والدين ، والسياسة ، والحرب ، والقانون ، والهندسة ، والموسيقى والتصوير ، والشعر ، وقواعد اللياقة وغيرها تفسح المجال أمام « تقاليد » تزداد رسوخاً كلما كانت هذه الأنواع من النشاط الاجتماعي قد تكونت على مهل ووطدت أقدامها خلال مدة طويلة .

وهل لنا أن نقول إنه كلما تقدم الشعب في مدارج الحضارة أصبحت طريقتهم في التقليد مصطبغة أكثر فأكثر بطابع الإرادة والشعور والتفكير ؟ هنا أيضاً أعتقد أن الأمر على عكس ذلك : فكما أن الفرد في تكوينه يبدأ بأفعال إرادية في نطاق الشعور ، وينتهي بأفعال لا إرادية تخضع للاشعور بتأثير العادات التي تأصلت في نفسه ، فكذلك بالنسبة للشعوب كل ما تقوله وما تقوم به بتأثير التقاليد والعادات قد بدأ عن

أو الاكتشافات القابلة للتراكم بدون حدود (بالرغم من أنها تخضع أيضاً لظاهرة الإبدال) ، وبين الاختراعات التي إذا انحطت حداً معيناً من التراكم لا يصبح هناك بد من إحلال غيرها محلها حتى يستمر التقدم . فاللغة مثلاً يمكن أن تثرى بطريقة لا حد لها عن طريق إضافة وتراكم كلمات جديدة تستجيب لحاجة التعبير عن أفكار جديدة أو اختراعات جديدة يتوالى ظهورها . ولكن إذا لم يكن هناك ما يمنع من تضخم قاموس اللغة وتزايد على الدوام ، فإن هذا التضخم لا يسمح به في مجال قواعد اللغة ونحوها ؛ إذ أنه بعد الوصول إلى عدد معين من القواعد والأشكال النحوية التي تعبر عن جميع الحاجات التي يتطلبها استخدام اللغة ، لا يمكن لأي شكل جديد أن يظهر إلا إذا دخل في صراع مع الأشكال المقررة ، وحاول أن يقيم القواعد كلها على أساس مختلف (١) .

والأديان أيضاً يمكن النظر إليها من ناحيتين : من ناحية الجانب القصصي والأسطوري ، وهو الجانب الذي تبدأ به ويمكن اعتباره قاموسها ؛ ومن ناحية الجانب العقيدى والشعائرى ويمكن اعتباره قواعد الدين . والجانب الأول الذي يتألف من سرد أسطوري ، وقصص عن بطولة الآلهة وأنصاف الآلهة والأبطال والقديسين ، هذا الجانب يمكن أن ينمو ويتضخم بلا حدود . ولكن الجانب الثاني لا يحتمل مثل هذا الامتداد والتضخم ، ولا بد أن يأتي الوقت الذي تكون فيه المسائل الكبرى التي تعلق ضمير الإنسان قد وجدت حلولها المناسبة ، وحينئذ لا يمكن لأي عقيدة جديدة أن تظهر إلا إذا دخلت في صراع مع العقائد المقررة التي رسيخت في النفوس .

(١) ظهرت مثل هذه المحاولة منذ عدة سنوات في النحو العربي حينما حاول بعض المجددين أن يستعوضوا عن إعراب الألفاظ بنظام المسند والمستند إليه ، ولكن هذه المحاولة لم تثبت في المبارزة بينها وبين النحو القديم .

طريق الاقتباس أو التكوين الصعب الذى كان محتاج لكثير من الجهد والجدل في تقبله . ولا ننكر أن كثيراً من أنواع التقليد تكون لاشعورية ولا إرادية منذ الأصل ، مثال ذلك اللهجة ، وطرائق السلوك ، والأفكار وأنواع الشعور التي تسود في الوسط الذى نعيش فيه .

التقليد عند الإنسان يشير من الداخل إلى الخارج

ويقارن تارد في هذا الفصل بين عدد من الوظائف العضوية والوظائف النفسية من ناحية نزوعها إلى الانتشار عن طريق التقليد . وهو يشعر بأنه مبحرث ، في هذا المجال ، في حقل بكر ، وأن انتشار الظواهر التي يتكلم عنها قد يختلف من عصر إلى عصر ، ومن بلد إلى آخر ، وأن قياس هذا الانتشار على وجه الدقة لا يتحقق إلا بعد أن يحقق علم الإحصاء ما عقد عليه من آمال .

وبعد هذه التحفظات يتساءل : « ألا تنتشر عدوى العطش عن طريق التقليد أكثر مما تنتشر عدوى الجوع ؟ إن ما يؤيد هذا الاعتقاد هو الانتشار السريع للإدمان ، على حين أن الشره أو النهم لا ينتشر إلا ببطء شديد . وبالإضافة إلى ذلك فإننا نلاحظ انتشار نوع معين من المشروب في مساحات شاسعة (فهذه المنطقة تشتهر بشرب الشاي ، وتلك بشرب النبيذ ، وثالثة بشرب البيرة . . الخ) ، على حين أن التخصص في أنواع الأطعمة ما زال محصوراً في نطاق محلي ضيق . ثم هل عدوى الشرب أسرع أو أبطأ من عدوى الرغبات الجنسية ؟ أعتقد أنها أبطأ بدليل أن أول موبقة تنتشر في المجموعات الكبيرة ، وفي المراكز الصناعية التي يتقاطر عليها عدد كبير من الجنسين ، هي الدعارة ، وذلك قبلما ينتشر الإدمان » .

ثم يقول تارد : « إن وظائف الحس العليا أكثر قابلية للانتقال عن طريق التقليد من وظائف الحس

الدنيا . فلإننا نميل إلى تقليد إنسان ينظر أو يسمع أكثر مما نميل إلى تقليد إنسان يشم وردة أو يتذوق طعاماً ؛ ولهذا تحتشد الجماهير سريعاً في المدن الكبرى حول متسكع يشير إلى منظر ما ، ويتدافع الناس على أبواب المسرح حين يرون الصف الطويل أمام شبك التذاكر ، بينما لا يتدافعون إلى داخل المطاعم حين يرون ، من خلال النوافذ ، الزبائن يأكلون بشهية كبيرة » .

« وإذا كنا نريد أن نفسر معنى أن التقليد يسير من

الداخل إلى الخارج ، فإن ذلك يعنى شيئين :

١ - أن تقليد الأفكار يسبق تقليد ما تعبر عنه هذه الأفكار ؛

٢ - أن تقليد الأهداف يسبق تقليد الوسائل ؛

وإذا أردنا أن نعبر عن ذلك بلغة علم الجمال فإننا

نقول إن انتشار المشاعر يسبق انتشار المواهب ؛

ولا ننكر أن التقليد قد يقتصر أحياناً على خارج النموذج

دون داخله ، ولكن إذا بدأ التقليد على هذا النحو ،

كما يحدث عادة عند النساء والأطفال ، فإنه يقف عند

المظهر الخارجى ؛ على حين أننا في التقليد الداخلى أو

في تقليد الجوهر ننقل عادة إلى تقليد المظهر ؛ وقد

روى لنا دستوفسكى ما يؤيد أن التقليد الخارجى

لا يمتد إلى الداخلى فقال إنه بعد أن أمضى عدة سنوات

في المنفى مع المجرمين أصبح يشبههم من حيث المظهر

ويقلدهم في عاداتهم وتصرفاتهم دون أن تتغلغل هذه

العادات في أعماق نفسه » .

وبؤيد تارد ما لاحظته سبنسر من « أن كثيراً من

الظواهر أثناء انتشارها وتطورها قد اختصرت ومالت

إلى التبسيط : فالتحية بعد أن كانت تتخذ شكل الركوع

أو الانحناء أمام سيد الإقطاع ، أصبحت تقتصر على

الإيماءة بالرأس . والكلمات والتعبيرات من كثرة استعمالها تدغم ويضيع جرسها كما لو كانت حصاة تكورت وانبرت من كثرة انحدرت ، ومعنى ذلك أن التقليد يؤدي بالضرورة إلى إضعاف الشيء المقلد »

التقليد ينتقل من الطبقات العليا إلى الطبقات الدنيا

ثم ينتقل تارداً بعد ذلك إلى شرح القانون الثاني .
فيقرر ما تثبته الملاحظة من أن أنماط السلوك والأمثلة لا تنتقل خلال الطبقات الاجتماعية المختلفة بسرعة واحدة . فهي في طريق النزول أسرع منها في طريق الصعود ، وذلك لأن النفوذ والمكانة Le prestige تتحكم في التقليد .

« فإذا كان المحب يقلد حبيبه ، والصديق يقلد صديقه فهذا أمر طبيعي . ولكن ظاهرة التقليد تتغلغل إلى أعماق أبعاد غوراً ، فزرى أن الشعب المغلوب يقلد الشعب الغالب ويتخذ من تصرفاته سلوكاً يحتذيه ؛ وحين يقلد مثلاً تنظيمه الحربي يحاول أن يبرر هذا التقليد بادعائه أنه إنما يعد نفسه للانتقام ، ولكن هذا التبرير لا ينطبق على كثير من الأمور الأخرى التي يقلدها بدون أن يكون وراءها أى هدف نفعي » .

« وأياً كان نوع التنظيم الاجتماعي ، وسواء اتم بالارستقراطية أو الديمقراطية ، فإننا إذا لاحظنا أن التقليد يسير في مجتمع بخطوات سريعة فيمكننا أن نستنتج من ذلك وجود فوارق واضحة بين مختلف طبقاته . ويكفى أن نعرف في أى اتجاه يسير التيار الرئيسي لنماذج التفكير والسلوك لكي نحدد مركز السلطة الحقيقية . ولا شيء أسهل من هذا التحديد إذا كانت الدولة تقوم على نظام أرستقراطي . إذ نلاحظ دائماً وفي كل مكان أن النبلاء يقلدون الملوك والحكام ، وأن الشعب يقلد النبلاء بمجرد أن يصبح هذا التقليد في إمكانه . وقد حدث ذلك في فرنسا أيام لويس الرابع عشر ، ووصف سان سيمون تلك الظاهرة بقوله : « إنها جرح لا يلبث حين يتغلغل في الجسم أن يصبح سرطانياً يسرى بين الأفراد ، وذلك لأنه ينتقل سريعاً من البلاط إلى باريس ثم إلى الأقاليم ثم إلى مجموعات الشعب » .

ومن هنا تبدو ضرورة ظهور اختراعات جديدة ، أى مصادر جديدة للتقليد لتعيد الحياة والقوة إلى الطاقة الاجتماعية التي كانت على وشك الخمود .

على أن هذه الظاهرة لا تحدث عادة إلا في عصور الاضمحلال وبدء التحول نحو تيارات حضارية جديدة [أما في عصور الازدهار فإن التقليد يحتفظ بقوته ، وما ذلك إلا لأنه يؤثر - كما قلنا - من الداخل ، أى يؤثر في معتقدات الناس وأهدافهم ومثلهم العليا . وحين يأتي عصر الانحلال يكون التقليد قد اقتصر على الأشكال والمظاهر الخارجية ، وابتعد عن المصدر الداخلي الذي كان يستمد منه قوته ، ولذلك يبدو عليه الضعف والوهن » .

وهكذا نرى أنه عندما تتغلغل « موجة تقليد » في وسط اجتماعي ، تختلف عادة استعداد هذا الوسط لتقبلها شدة وضعفاً . وهذا الاستعداد ، كما وضحه تحليل تارد ، يتصل بثلاثة عوامل رئيسية .

« فأولاً لكي يخضع الأفراد أو يتأثرون بنمط خارجي من أنماط السلوك أياً كان هذا النمط ، يجب أن يكونوا قد خضعوا من قبل بصفة عامة للتأثير الشخصي لأولئك الذين نقلوا إليهم هذا النمط . فالمعتقدات والحاجات ، كما رأينا ، لا تنتقل أو تنتشر إلا عبر الأفراد ، والعلاقات بين شخص وشخص هي التي توجه انتشارها . ولكن ماذا يعنى الخضوع لتأثير شخص ما إن لم يكن اقتباس أفكاره ورغباته في أدق خصائصها . فنحن إذن لا نستطيع أن نتخذ من الآخرين مثلاً يحتذى قبل أن ننقل إلى ذهننا صورة طبق الأصل لعقليتهم ومزاجهم » .

من هذا التحليل يصوغ تارد صيغة أول قوانين التقليد (خارج نطاق المنطق) وموداها أن التقليد ينتقل من الداخل إلى الخارج . وهذا القانون يبدو غريباً لأول وهلة إذ أنه يناقض ما تقرره الملاحظة العامة ، ولكن التأمل العميق لا يلبث أن يؤكد صحته .

في تقليد طبقة عالية جداً ، فعنى ذلك أن المسافة بين الطبقتين قد أخذت في التضاؤل .

ويُنقل تارد بعد ذلك إلى الكلام عن النظم الديمقراطية فيقول إنها لا تخلو من وجود التدرج الاجتماعي ، ومن وجود مراكز عليا معترف بها ، إن لم يكن عن طريق الوراثة ، فعن طريق الكفاءة والاختيار . « فهذه القمم من العبارة التي تبرز من شوارع المدن الكبرى تحتل مكان الصدارة ، وتصيح مراكز الإشعاع أتيارات الفكر ، ومن ثم تصبح المصادر الأساسية للتقليد . فالمدن الكبرى وبخاصة العواصم تقوم في النظم الديمقراطية بما كان يقوم به النبلاء في النظم الأستقرائية . فباريس اليوم تبرع على عرش التوجيه الفكري ، وتتحكم في تيار التقليد بدرجة لم تتحقق في عهد أي بلاط ملكي ، إذ أنها تبعث في كل يوم ، بل في كل لحظة بأرائها وأحاديثها وثوراتها الفكرية ، وأزيائها ، ونماذج أئانها إلى جميع أنحاء فرنسا ، بل إلى جهات متفرقة من العالم » .

« هذا المغناطيس الذي يجذب الناس إلى العاصمة وبحول اهتمامهم نحوها ، نسميه المساواة والحرية . ولكن بالرغم من أن العامل في المدن يؤمن بالمساواة ويعمل للقضاء على البورجوازية ، إلا أنه هو نفسه يود أن يصبح بورجوازيًا في حياته ، كما أنه من ناحية أخرى يعتبر أرسطوياً في نظر الفلاح الذي يحسده على أسلوب معيشته . فوضع الفلاح بالنسبة للعامل هو نفس وضع العامل بالنسبة لرئيس العمل . ومن هنا نشأت مشكلة الهجرة من الريف » .

« فالعاصمة أو المدينة الكبرى اليوم هي موطن الصفوة المختارة من الشعب إذ أنها تجذب من كل أنحاء البلاد أكثر الأفراد نشاطاً ، وأكبر المختصين في استخدام المخترعات الحديثة . وبكل هذه العناصر تكون الأرسطراطية بمعناها الحديث ، أي الصفوة التي

وبناء على هذه الملاحظة يقول تارد « إن الدور الرئيسي الذي كانت تلعبه طبقة النبلاء وسمتهم المميزة هي أنهم كانوا يمثلون طابع المبادأة أو على الأقل تيار الاختراع . وقد ينبع الاختراع أحياناً من بين صفوف الشعب ، ولكنه لكي ينتشر محتاج إلى قمة اجتماعية ينحدر منها كما ينحدر الماء من المسقط ليفيض بعد ذلك في الأنهر والقنوات . وفي كل زمان ومكان كانت الطبقة الأرسطراطية هي الطبقة المفتوحة لتلقى كل جديد من الخارج ، كما كان وضعها يؤهلها لاستيراده » .

« ولا تقتصر الأرسطراطية على مظهرها المدني بل إنها تتمثل أحياناً في الأرسطراطية الدينية . ويكفي أن نذكر أن الأعمال الفنية الأصيلة من نحت وعمارة وتصوير كانت في بادئ أمرها في خدمة الكنيسة . كما أن « المعابد » كانت قبل « القصور » مراكز للإشعاع الحضاري بمعناه الخارجي الذي يتصل بالمظهر وكذلك بمعناه الداخلي الذي يتصل بالعقائد والأفكار » .

ويذهب تارد في تحليله لهذا القانون الثاني الخاص بانتقال التقليد من أعلى إلى أسفل إلى تأكيد ارتباطه بالقانون الأول الخاص بسير التقليد من الداخل إلى الخارج . فيقول إنه لو كان كل قانون منهما منفصلاً عن الآخر لترتب على ذلك أنه كلما ارتفع الشخص في المكانة كان الميل إلى تقليده أكبر . ولكن الواقع غير هذا « فالشخص الذي يقلد هو الشخص الأعلى بين أقرب الناس . فأثر الشخص من حيث اتخاذه نموذجاً للتقليد يتناسب تناسباً عكسياً مع المسافة بينه وبين الآخرين ، وليس فقط مع صفته المباشرة من حيث علو مكانته . والمسافة هنا يجب أن تفهم بمعناها الاجتماعي لا بمعناها المكاني . فهما كان الشخص بعيداً في المكان فإنه يكون قريباً من النفوس إذا كانت هناك علاقات متعددة ومتصلة بينه وبين الآخرين تيسر لهم تحقيق رغبتهم في تقليده . والنتيجة المباشرة التي تتصل بهذه الحقيقة هي أنه عندما نرى أن طبقة متواضعة قد بدأت

لم تصل إلى مركزها عن طريق الوراثة بل تمتد طريق الاختيار الحر . غير أن هذا الوضع لا يمنعها بتاتاً من أن تنظر شذراً إلى مجموعات الشعب في أسفل السلم ، وأن تكون هذه النظرة مماثلة لنظرة النبلاء القدامى بالنسبة لجموع الدهماء .

ثم يقارن تارد أخيراً بين سلطة التقاليد وسلطة البدع المستحدث أو « الموضة » فيقول : « إن مكانة التقاليد التي أرسى قواعدها الأسلاف ترجح دائماً على أنواع التجديد المستحدثة ، ويصدق ذلك حتى بالنسبة لأكثر المجتمعات تعرضاً لغزو النظم والأفكار الأجنبية . وعلى ذلك فإن تيار تقليد « الموضة » ليس إلا رافداً ضعيفاً بجانب النهر المتدفق للعادات والتقاليد . ولكن بالرغم من ضآلة هذا الرافد فإن سرعته وعدم انتظامه تجعله يفيض أحياناً ويغرق ما حوله ، ولذا يتعين دراسة أحوال تصرفه .

« ففي كل بلد تحدث بطول المدى ثورة في العقول ويحل محل عادة الاعتقاد فيما يقوله الأسلاف ورجال الدين ، عادة تكرار ما يقوله المحدثون المعاصرون ، وهذا هو ما يسمى عادة إحلال الاختيار الحر محل الاعتقاد الأعمى . ومعناه ، في الحقيقة ، أننا بعد أن كنا نقبل بطريقة عمياء التأكيدات التقليدية التي كانت تفرضها علينا سلطة الأجداد ، أصبحنا نفتح عقولنا لاستقبال الأفكار الأجنبية التي نحاول أن نفرض نفسها علينا بطريق الإغراء . والإغراء هنا هو محاولة ظهورها بمظهر الاتفاق مع الأفكار السابقة الراسخة في العقول . وإلى جانب هذه الثورة العقلية تحدث ثورة أخرى في الإرادة . وهنا نجد أن الطاعة السلبية للأوامر والتقاليد وآثار السلف ، إن لم تستبدل بغيرها ، فعلى الأقل توضع موضع الحياد لتفسح الطريق ولو جزئياً إلى الدوافع والتوجهات وأنواع الإيحاء التي تصدر عن المعاصرين . وحين يتصرف المواطن العصري بوحى

من هذه الدوافع يشعر بالغبطة لما يبدو له من وقوفه موقف الاختيار الحر بين المقترحات العديدة التي تعرض عليه . ولكن الحقيقة هي أن الآراء التي يوافق عليها ، ويعمل بمقتضاها هي تلك التي تكون أكثر تلبية لحاجاته ، ورغباته السابقة المنبعثة أصلاً عن عاداته وتقاليده ، وعن ماضيه بكل ما فيه من مظاهر الخضوع

وتسود سلطة التقاليد عادة في العصور وفي المجتمعات التي تكون فيها كلمة « الشيء القديم » مرادفة لكلمة « الشيء المحبوب » . ففي الصين وفي بعض مناطق سيبيريا إذا أراد شخص أن يجامل صديقاً ويدخل السرور على قلبه فإنه يقول له إنه يبدو مسناً (وذلك لما للمسنين من طابع الوقار والحكمة) ، وقواعد التأديب تقتضى أن يقول الواحد لمحدثه « يا أخي الأكبر » . أما العصور والمجتمعات التي يتحكم فيها نفوذ الجليد فهي تلك التي يسرى فيها المثل القائل : « كل جديد يشيع فيه الجبال » .

ويخلص تارد من تحليله إلى هذا الرأي وهو أنه « في العصور التي تسود فيها التقاليد يفخر المرء ببلده أكثر مما يفخر بعصره ، لأنه يرجع عادة بفكره إلى الماضي الذهبي . أما في العصور التي يتحكم فيها تيار البدع فإن المرء على العكس يفخر بعصره أكثر مما يفخر ببلده » .

وبعد فهذا عرض وجيز جداً للأفكار الرئيسية التي وردت في كتاب « قوانين التقليد » . ولا نستطيع ، مهما حاولنا ، أن نعطي فكرة في هذا العرض الموجز عن وفرة الأمثلة والملاحظات الدقيقة وأنواع الخواطر والكشوف الجديدة التي يوردها تارد ويحاول إدماجها في هذا الإطار الواسع . فقد ترك تارد العنان لخياله في هذا الموضوع واستطاع أن يكشف جميع جوانبه . ولذا يعتبر كتاب « قوانين التقليد » أكثر كتبه إفاضة وأغزرها مادة .

لانجه "تاريخ المادية"

بمّتلّم

الدكتور فؤاد زكريا

أستاذ مساعد بكلية الآداب بجامعة عين شمس

حياة لانجه ومؤلفاته :

ولد « فريدرش ألبرت لانجه (1) Friedrich Albert Lange في بلدة تقع في إقليم دوسلدورف ، اسمها « فالد بجوار زولنجن Wald bei Solingen في الثامن والعشرين من شهر سبتمبر عام ١٨٢٨ . وكان أبوه رجلا عصاميا استطاع أن يشق طريقه بكفاحه من عامل بسيط إلى أستاذ جامعي اشتهر في وقته بأنه من أعظم شراح الإنجيل في أوروبا ، وقد قضى لانجه سنوات حياته الأولى في مدينة « دويسبرج Duisburg » ، ولكنه انتقل في الثانية عشرة من عمره إلى زيورخ في سويسرا ، التي أصبحت وطناً ثانياً له ، ولم يغادرها إلا في سن متأخرة نسبياً عندما دفعه تعلقه بالسياسة إلى العودة إلى ألمانيا وخوض غمار المعارك السياسية فيها . وكان ذلك في عام ١٨٤٨ ، الذي هزت فيه القلائل السياسية كيان معظم دول أوروبا ، وقامت فيه ثورات عنيفة أسهم فيها المثقفون الأوروبيون بدور فعال . في ذلك العام انتقل إلى جامعة بون ليدرس فقه اللغة ،

(١) وهو غير عالم النفس الدمركي كارل لانجه الذي اشترك مع جيمس في الوصول إلى نظرية الانفعالات المعروفة باسم نظرية « جيمس - لانجه » .

وتابع الأحداث السياسية الدائرة بحماسة بالغة ، وكان من أنصار تحقيق الوحدة الأوروبية ، وتحقيق وحدة الدولة الألمانية .

وبعد حصول لانجه على درجة الدكتوراه ، انتقل للتدريس فترة قصيرة في « كولونيا » ثم عاد إلى بون ليحاضر في التربية وعلم النفس والأخلاق وفي تاريخ المذهب المادى ، ومن بون انتقل إلى دويسبرج ، ولكنه اضطر إلى الاستقالة من عمله في التدريس نتيجة لنشاطه السياسي في عام ١٨٦١ . وكان من المناصب التي تولها بعد ذلك منصب سكرتير الغرفة التجارية في دويسبرج ، حيث أظهر مقدرة غير عادية في إدارة الأعمال الصناعية . وقد ظل طوال هذه المدة عاكفاً على تأليف كتابه في « تاريخ المادية » ، فضلاً عن اشتراكه في تحرير صحيفة « الرين والرور » اليومية ، التي كان يهاجم فيها الحكومة الرجعية القائمة بشدة . وقد تعرض نتيجة لذلك إلى اضطهادات سياسية مستمرة ، جعلته دائم التنقل من بلد إلى آخر ، فانتقل إلى « فنترتور Winterthur » ثم إلى زيورخ حيث عمل أستاذاً للفلسفة ، ثم إلى جامعة ماربوج بألمانيا مرة أخرى . وكان برنامج محاضراته في هذه الجامعة الأخيرة يشتمل على المنطق وعلم النفس

١ - تاريخ المادية حتى كانت :

القسم الأول : المادية في العصور القديمة (ويعالج هذا القسم الفلسفات اليونانية والرومانية في خمسة فصول)
القسم الثاني : فترة الانتقال (وهي تشمل العقائد التوحيدية وموقفها من المادية ، وكذلك الفلسفات المدرسية ثم عصر إحياء العلوم في أوروبا ، ويشمل هذا العصر بيكن وديكارت) .

القسم الثالث : مادية القرن السابع عشر (وهو يشمل جاسندي وهيز والفلاسفة الانجليز) .

القسم الرابع : القرن الثامن عشر (ويعالج تأثير الفلاسفة الانجليز في فرنسا وألمانيا ، ثم مادية لامبى ، ودولباك ، ورد الفعل على المادية عند لينتس وقلف) .

ب - تاريخ المادية منذ كانت :

القسم الأول : الفلسفة الحديثة (ويشمل فصلا عن كانت والمادية ، وآخر عن المادية الفلسفية منذ كانت) .
القسم الثاني : العلوم الطبيعية (ويعالج موضوعات : المادية والبحث العلمي والدقيق - والقوة والمادة ، والنظريات العلمية في الكون ، والداروينية والغائية) .
القسم الثالث : تكلمة العلوم الطبيعية : الإنسان والنفس (ويبحث في العلاقة بين الإنسان والعالم الحيواني ، والمخ والنفس ، وعلم النفس العلمي ، ووظائف الأعضاء الحسية) .

القسم الرابع : المادية الأخلاقية والدين (ويتحدث عن الاقتصاد السياسي والأناية القطعية ، وعن المسيحية والتنوير ، والعلاقة بين المادية النظرية وبين المادية الأخلاقية ، والدين ، ووجهة نظر المثل الأعلى) .

وقد اعتمدنا في هذا البحث على الترجمة الإنجليزية لهذا الكتاب ، التي قام بها « إرنست تشستر توماس Ernest Chester Thomas » ونشرت لأول مرة في ثلاثة أجزاء ، في الأعوام ١٨٧٧ و ١٨٩٠ و ١٨٩٢ .

وتاريخ التربية والعلوم السياسية والشعر .

وفي هذه الأثناء كانت صحته قد اعتلت ، وظهرت عليه بوادر المرض الذي أودى به في النهاية . ولكن نشاطه لم يفت ، وإنما ظل يولف ويعيد طبع كتبه السابقة بعد مراجعات دقيقة ، حتى الأسابيع الأخيرة من حياته . وعندما قهره المرض وتوفي في ٢١ نوفمبر سنة ١٨٧٥ ، كان في أوج نشاطه العلمي والتألفي .

وأهم المؤلفات الفلسفية والسياسية التي اشتهر بها لانجه هي :

١ - « المشكلة العمالية Die Arbeiterfrage »
وقد ظهرت طبعته الأولى في عام ١٨٦٥ ، وأشرف هو ذاته على طبعتين أخريين كانت آخرهما عام ١٨٧٤ .
٢ - « آراء جون استورت مل في المسائل الاجتماعية J.S. Mill's Ansichten über die sociale Frage » (١٨٦٦) .

٣ - تاريخ المادية ونقد دلالتها في العصر الحاضر
Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart . وقد ظهرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب في عام ١٨٦٥ ، والطبعة الثانية في عامي ١٨٧٣ و ١٨٧٥ .

٤ - « أسس علم النفس الرياضي Die Grundlegung der mathematischen Psychologie » (١٨٦٥) .
٥ - « دراسات منطقية Logische Studien »
وقد نُشر بعد وفاة لانجه بعامين (١٨٧٧) وأشرف على نشره الفيلسوف الألماني « هرمان كوهين » .

* * *

ويتألف كتاب « تاريخ المادية » من بابين رئيسيين :

١ - « تاريخ المادية حتى كانت »

ب - « تاريخ المادية منذ كانت » . ولكل باب من هذه الأبواب أقسام تدرج تحتها فصول . وسوف نكتفي هنا بالإشارة إلى الأقسام التي يشملها كل من هذين البابين .

أخرى مناقشة مذهبية لفكرة المادية . وكل من الوجهين متداخل تماماً في الآخر . صحيح أن الباب الثاني كله ، باستثناء الفصلين الأولين ، ليس تاريخياً وإنما هو استعراض لعلوم العصر في علاقتها بالمادية ، ومع ذلك فإن الفصول التاريخية الخالصة كانت تحفل بالمناقشات المذهبية ، ولم تكن تقتصر على السرد التاريخي على الإطلاق . وفي هذه الفصول التاريخية عالج لانجيه تاريخ الفلسفة كله تقريباً من وجهة نظر المادية ، ولم يقتصر على الكلام على الفلاسفة الماديين وحدهم ، وإنما بحث في أنصار المادية وخصومها على السواء ، بحيث يمكن أن يقال إن الكتاب تاريخ شامل للفلسفة حتى الفترة التي عاشها المؤلف .

وعلى ذلك فإن للكتاب مزايا ضخمة تجعله من أهم الكتب التاريخية في الفلسفة ، وذلك لأسباب منها :
 ١ - أن نظرتة إلى التاريخ الفلسفي جديدة إلى حد بعيد ، لأنه يخرج بالفلسفة عن نطاقها المألوف ، ويرفع من شأن فلسفات مادية لها في الأحوال العادية قيمة ضئيلة لدى مؤرخي الفلسفة . ففي كتابه هذا يجد دارس الفلسفة آفاقاً جديدة مخالفة لما اعتاد قراءته في معظم الكتب الفلسفية ، حيث تسود النزعات المثالية والروحية ، ويكون تمجيد الفلاسفة على قدر ابتعادهم عن العالم الواقعي وتوغلهم في عالم الأفكار الخالصة . وما أحق كتاب كهذا بعناية المشتغلين بالفلسفة ، إن لم يكن لما فيه من أفكار إيجابية ، فعلى الأقل لكي يجدوا فيه تغييراً لما ألفوه ، ولكي يفيدوا من الاطلاع على وجهات نظر مخالفة قد تصدمهم في بداية الأمر ، ولكنها كفيلة بأن توسع أفقهم العقلي وتزيد من رحابة نظرهم إلى الأمور .
 ٢ - إنه ، على الرغم من عنايته الكبيرة بالتاريخ ، كتاب حتى بكل ماتحملة هذه الكلمة من معانٍ . فهو في مناقشته لأقدم المذاهب والشخصيات الفلسفية ، يربط آراءها بالواقع المعاصر له على الدوام ، ويستخلص

وقد أعيد طبع هذه الترجمة عدة مرات ، والطبعة التي اعتمدنا عليها هي طبعة سنة ١٩٥٠ في مكتبة Routledge & Kegan Paul (في سلسلة المكتبة الدولية لعلم النفس والفلسفة والمنهج العلمي) . وقد جمعت هذه الطبعة بين الأجزاء الثلاثة في مجلد واحد ، ولكنها احتفظت بالترقيم الأصلي للصفحات في كل من هذه الأجزاء الثلاثة ، وهو الترقيم الذي لا يطابق التقسيم الذي عرضناه للكتاب تماماً . ولذلك نود أن نورد هنا حدود كل جزء في هذا الترقيم حتى لا يلتبس الأمر على القارئ :

الجزء الأول : من البداية حتى نهاية القسم الثالث من الباب الأول (مادية القرن السابع عشر) .
 الجزء الثاني : من بداية القسم الرابع (القرن الثامن عشر) حتى نهاية الفصل الثاني من ثاني أقسام الباب الثاني (العلوم الطبيعية : القوة والمادة) .
 الجزء الثالث : من الفصل الثالث (النظريات العلمية في الكون) حتى نهاية الكتاب . وقد صدرت هذه الترجمة الإنجليزية بمقدمة قيمة للفيلسوف الإنجليزي الكبير « برتراند رسل » بعنوان « المادية ماضيها وحاضرها » .

الأفكار الرئيسية في كتاب « تاريخ المادية »

يمكن القول ، دون أية مبالغة ، إن هذا الكتاب موسوعة فلسفية ضخمة تجمع كل ما عُرِف عن علاقة المادية بالفلسفة والعلم حتى الربع الأخير من القرن التاسع عشر . ولقد أظهر لانجيه ، في صفحات هذا الكتاب التي تزيد على ألف ومائة صفحة ، علماً غزيراً بتاريخ الفلسفة وتاريخ العلوم حتى عصره . وتمتلىء صفحات الكتاب بهوامش طويلة قيمة تدل على سعة اطلاع هائلة ، وقدرة فذة على النقد والتحليل . ومن الممكن أن يُنظر إلى هذا الكتاب من وجهين : فهو من ناحية تاريخ للفلسفة ، ومن جهة

من كل فكرة قدمة دلالتها بالنسبة إلى الحاضر الذي يعيش فيه . وهكذا تراه يتحدث عن القرن التاسع عشر بإسهاب في الوقت الذي يعالج فيه فلاسفة أقدمين مثل ديمقريطس وأفلاطون وأرسطو ، ولا يكف عن إجراء المقارنات بين القدماء والمحدثين ، سواء في متن الكتاب وفي الهوامش الغنية الزاخرة التي تمتلئ بها صفحاته .

٣ - أنه يقدم إلى القارئ في نصفه الثاني صورة شاملة لحالة العلم في أوائل النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وهي صورة تكاد تكون موسوعية في نطاقها ، إذ تشمل العلوم الحيولوجية والفلكية والبيولوجية والفيزيائية والنفسية والأنثروبولوجية والاقتصادية والسياسية والأخلاقية والدينية . ومن المؤكد أن الدراسة الفاحصة لكتاب كهذا كفيلة بأن تلقى ضوءاً ساطعاً على هذه الفترة الهامة من تاريخ العلم ، سواء من حيث تفاصيل الكشوف العلمية التي تمت فيها ، ومن حيث الدلالة الفلسفية العامة لهذه الكشوف .

على أن الكتاب ، على الرغم من مزاياه هذه ، ينبغي أن تؤخذ المعلومات الواردة فيه بشيء من الحذر ، وذلك للأسباب الآتية :

١ - أن الكتاب ذو نزعة « خلافية » واضحة ، أي أنه يتخذ موقفاً محددًا من الخلافات الناشئة بين المفكرين في عصره ، ويدافع عن هذا الموقف بعنف ، بينما يهاجم آراء الخصوم كلما أتاحت له الفرصة . وبهذا المعنى يمكن القول إن الكتاب كان مرتبطاً بعصره أكثر مما ينبغي ، بل كان مرتبطاً بالمناقشات والمجادلات الدائرة في ألمانيا في الفترة التي عاش فيها المؤلف .

٢ - أن هذه النزعة الخلافية كانت تتمثل ، عند المؤلف ، في إنحيازه بقوة إلى فلسفة « كانت » . ويتمثل ذلك بوضوح في التقسيم الذي وضعه للباينين الرئيسيين للكتاب ، إذ يجعل فيهما من فلسفة كانت محوراً يدور

حولته التفكير الكامل للفلاسفة جميعهم ، بحيث ينقسم تاريخ الفلسفة كله إلى ما قبل كانت وما بعده ، كما يتمثل إيمانه بكانت في جميع مناقشاته ، التي ينحاز فيها إلى الموقف الكانتي دون أي تحفظ ، ويحاول إثبات صحته في كل الأحوال . بل إن المذهب المادى ذاته ، الذي كان محوراً للكتابة ، كان هدفاً لهجومه الشديد في كل مرة كان ذلك المذهب يبدو فيها متعارضاً مع التعاليم الكانتيّة : أي في كل مرة يزعم فيها أنه يقدم نظرية ميتافيزيقية عن التركيب النهائي للعالم ، ولا يقتصر على معالجة قوانين المادة بوصفها قوانين عالم « الظواهر » فحسب .

٣ - أما بالنسبة إلى عصرنا الحاضر ، فيبدو أن الكتاب قد توقف قبل أن تظهر آثار مرحلة حاسمة من مراحل تطور المذهب المادى ، وهي الماركسية أو المادية الديالكتيكية . ففي الستينات والسبعينات من القرن الماضي ، كانت قد ظهرت مجموعة هامة من كتب ماركس وإنجلز ، ولكن الحركة التي أثارها لم تكن قد بدأت في التأثير على الأذهان ، ولم تكن دلالتها الهامة قد تكشفت بعد بوضوح إلا لفئة قليلة نسبياً . ويبدو أن لانجه لم يكن من هؤلاء ، إذ أن كتابه الضخم لم يتضمن إلا إشارات هامشية بسيطة إلى كارل ماركس . وهو وإن كان قد وصفه في أحد هذه الهوامش بأنه « يشتهر بأنه أعلم مؤرخي الاقتصاد السياسى الأحياء » (هامش ص ٣١٩ ، الجزء الأول) ، إلا أنه لم يجعل للمذهب الماركسي أى مكان في كتابه . ولا جدال في أن كتاباً يعالج المذاهب المادية دون أن يتضمن إشارة إلى أهم مراحلها وأقواها تأثيراً في تاريخ الإنسان ، يعد من وجهة النظر المعاصرة ، منطوياً على نقص خطير ، لأن أى كتاب معاصر لا يستطيع أن يتجاهل مذهب ماركس في المادية إن كان بصدد التأريخ للحركة المادية بوجه عام ، وإنما ينبغي أن يفرد لها مكانة رئيسية في هذه الحركة ، بغض النظر عن موقفه

الخاص من حيث قبولها أو رفضها . وسوف تظهر آثار هذا النص بوضوح خلال صفحات هذا البحث ، ولا سيما في أجزائه المتعلقة بالموضوعات السياسية والأخلاقية .

ولكى نعرض لتفاصيل الأفكار الفلسفية التي وردت في هذا الكتاب ، نرى أن من الأفضل تقسيمها إلى قسمين رئيسيين : أحدهما يتناول آراءه في تاريخ الفلسفة ، والثاني يعرض موقفه من مشكلة المادية بوجه عام . أى أن القسم الأول تاريخي ، والثاني مذهبي ، وهما يناظران إلى حد ما البابين الرئيسيين في الكتاب ، وإن كان الباب الثاني قد تضمن ، كما قلنا من قبل ، فصلين تاريخيين في البداية ، قبل أن ينتقل إلى البحث المذهبي لمشكلة المادية في علاقتها بالعلوم المختلفة .

١ - آراء لانجه في تاريخ الفلسفة

سبق أن أشرت إلى القيمة الكبرى لهذا الكتاب من حيث هو عرض لتاريخ الفلسفة من زاوية غير مألوفة ، هي زاوية المذهب المادي . والواقع أن مشكلة المادية ، التي تبدو ثانوية أو ضئيلة الشأن في كثير من كتب تاريخ الفلسفة ، تظهر في هذا الكتاب على أعظم جانب من الأهمية ، وتعد محورا رئيسيا دارت حوله خلافات الفلاسفة منذ أقدم العصور . وكان من نتيجة هذا التغيير الأساسي في المنظور أن أصبح الكتاب جديداً في نظرتنا إلى تاريخ الفلسفة ، لأنه قد أبرز - من جهة - عنصراً طالما تجاهله المؤرخون ، وأعاد - من جهة أخرى - تقويم الشخصيات المعروفة في تاريخ الفلسفة ، بحيث أعلى مكانة البعض ، وعالجهم معالجة مفصلة ، مع أن أسماءهم لا ترد في الكتب الشائعة إلا لماماً ، بينما وجه نقده المميز إلى كثير من الشخصيات التي تحتل

قمة التفكير الفلسفي في نظر معظم المؤرخين . وليس في وسعنا بطبيعة الحال أن نعيد عرض تاريخ الفلسفة بأسره وفقاً لنظرة المؤلف إليه ، ولكننا سنكتفي بوقفات سريعة في مراحل مختلفة من هذا التاريخ ، نوضح فيها مدى الجدة في نظرة المؤلف إلى تاريخ الفلسفة ، ونتخذها نماذج لطريقته الخاصة في مراجعة الآراء الشائعة عن فلاسفة العصور القديمة والحديثة .

المادية وبداية الفلسفة :

منذ الجملة الأولى في كتاب « تاريخ المادية » ، يعبر لانجه عن الارتباط الوثيق بين المادية وبين الفلسفة ، فيقول : « إن المادية قدمة قدم الفلسفة ، ولكنها ليست أقدم منها » . وهو يشرح هذه الجملة في هامش الصفحة فيقول إنها « موجهة ، من جهة ، ضد محقري المادية ، الذين يجدون في نظرتها إلى الكون نقيضاً مطلقاً لكل تفكير فلسفي ، وينكرون عليها أية قيمة علمية ، كما أنها موجهة من جهة أخرى ضد أولئك الماديين الذين يحتقرون من جانبهم كل فلسفة ، ويتصورون أن آراءهم ليست بأية حال وليدة نظر فلسفي ، وإنما هي نتيجة خالصة للتجربة ، وللحكم الطبيعي السليم ، وللعلوم الفيزيائية » . وهكذا فإن المادية عنده مقترنة في بداية ظهورها بنشأة الفلسفة ذاتها : فهي ليست مذهباً ضئيل الشأن من الوجهة الفلسفية ، ولكنها في الوقت ذاته ينبغي ألا تدعى الترفع عن الفلسفة والارتباط بالعلم وحده .

ومنذ بداية الكتاب أيضاً يوضح لانجه أن المادية قد اشتبكت في صراع حاد مع العقائد القديمة منذ ظهور أول المذاهب الفلسفية التي تدعو إليها . ذلك لأن الأفكار الدينية الوثنية التي كانت سائدة في الشرق القديم وفي العقائد اليونانية المختلفة كانت خليطاً مضطرباً غامضاً ، يغذيه الجهل ويبعث فيه قوى

سقراط والمادية :

حين يتحدث لانجه عن سقراط ، فانه في واقع الأمر يصدر حكماً على الفلسفة العقلية اليونانية بأسرها. فسقراط هو الذي بدأ رد الفعل الضخم على المذمب المادى في الفلسفة اليونانية ، واستهل تلك الحركة العقلية الهائلة التي بلغت قممها العليا في فلسفة أرسطو ، والتي دخلت فيها بعد في تحالف مع الفلسفات اللاهوتية في العصور الوسطى ، وظلت مسيطرة على الأذهان في العالم الغربي على نحو لا يمكن القول إن آثاره كلها قد اختفت حتى اليوم . ومن جهة أخرى فان من المستحيل عملياً وضع حد فاصل دقيق بين تفكير سقراط وتفكير أفلاطون . ومن هنا فان إعادة تقويم فلسفة سقراط ، على النحو الذي يقوم به لانجه في هذا الكتاب ، هي في واقع الأمر إعادة لتقويم التيار العقلي في الفلسفة الغربية كلها ، ولا سيما في قطبيه الكبيرين : أفلاطون وأرسطو .

ويؤكد لانجه أن المحاورات الأفلاطونية ، التي تحدثت في معظم الأحيان بلسان سقراط وعبرت في أحيان غير قليلة عن آرائه ، كانت تحفل بالخدع المنطقية والألاعيب وجميع أنواع المغالطات التي يرتكباها سقراط الظاهر دائماً . فهو يتلاعب بخصوصه « كما يتلاعب القط بالفأر » ، ويدفعهم إلى الوقوع في التناقض ، وإلى الاعتراف بأن استدلالاتهم باطلة ، ولكنهم لا يتخلصون من هذا الخطأ إلا ليقعوا على يديه في خطأ آخر . وفي رأى لانجه أن هذه الطريقة في الجدال تفيد في الحديث ، وفي الصراع المباشر بين الحجج ، حيث يجرب الشخص قواه العقلية ضد شخص آخر ، ولكنها لا تفيد في البحث العلمي والسعي الجاد إلى المعرفة . ذلك لأن العلم لا يهدف إلى إفحام الخصوم ، وإنما يرمى أساساً إلى كشف الحقيقة دون مغالطة أو مجادلة عقيمة . وعلى قدر ما كان سقراط بارعاً في الاهتداء إلى أخطاء

متجددة . وهو يصف هذه العقائد بأنها كانت « مفتقرة إلى الروحانية بقدر ما كانت مفتقرة إلى المادية » . ولا شك أن مثل هذه العقائد التي لم تكن تستمد قيمتها إلا من شعور الناس بالجهل والعجز عن التحكم في القوى الطبيعية ، كانت خليقة بأن تصطدم بمذهب يحاول الإتيان بمبدأ واحد لتفسير الكون ، ويسعى إلى بعث النظام والوحدة في جميع الظواهر المادية . والفكرة التي يود لانجه أن يدافع عنها - وإن لم يكن قد صرح بها - هي أن الصراع بين المادية وبين العقائد الغابرة كان منذ البداية صراعاً بين العلم والجهل ، أى بين الرغبة في إيجاد تفسير منظم للظواهر وبين الاكتفاء بالأفكار المضطربة والآراء الغامضة . فالمسألة إذن لم تكن هجوماً من هذه العقائد على المادية رغبة منها في الدفاع عن الروحانية ، وإنما كان الدافع الوحيد إلى هذا الهجوم هو ، في واقع الأمر ، الرغبة في الدفاع عن الجهالة والتفسير الغيبي للأشياء . ومن جهة أخرى فلم تكن المعركة التي خاضها الفلاسفة الماديون القدماء ضد رجال الأديان الوثنية راجعة إلى كراهيتهم للروحانية أو للمثل للعليا ، بل كان مبعثها الوحيد هو تأكيد حكم العقل وسيادة القانونية في فهم العالم ، والرغبة في المضي في التفسير إلى أقصى مدى ممكن ، ومعاداة الجهل في كل صورته ، ومنها تلك الصورة التي تؤكد عدم قابلية ظواهر كثيرة في الكون للتفسير العلمي . وبهذا المعنى تكون المادية مرادفة للزرعة إلى التفسير العقلي للأشياء . وأقوى دليل على ذلك ارتباطها الدائم بالتقدم العلمي ، وازدهارها في العصور الذهبية للعلوم . وقد تجلى ذلك منذ أول عهود التفكير الفلسفي عند اليونانيين ، إذ أن مادية الطبيعيين الأولين كانت مقترنة بفترة ازدهار هائل للعلوم الفلكية والرياضية والطبيعة ، وهو الازدهار الذي تجلت أوضح مظاهره في مدينة أيونيا ، مهبط الفلسفة اليونانية ، وموضع التقاء خلاصة الثقافات القديمة .

يتيح التمييز بين الحقيقة والبطلان . فمنهج سقراط إذن نقدي في أساسه ، وفكرته القائلة إن النقد أساس المعرفة ، كانت ولا تزال فكرة لها قيمتها الكبرى في الفلسفة . والأهم من ذلك أنه أسهم في تأكيد التمييز بين المظهر والحقيقة ، وأكد أن العلم إنما يكون بالماهيات الكلية للأشياء ، على حين أن الظواهر البادية لا تصلح أساساً لأية معرفة حقة .

ويشترك سقراط مع أفلاطون وأرسطو في أنهم جميعاً قد أحدثوا رد فعل عنيف على النزعة المادية السائدة لدى الفلاسفة اليونانيين السابقين عليهم ، ولم يكتفوا بذلك وإنما قلبوا موازين الأمور بحيث أصبحت وجهة النظر الدنيا هي العليا ، وأحيوا من جديد تلك الأخطاء والأوهام القديمة التي كان الماديون الأولون قد قضوا عليها - ولكنهم أحيوها من جديد في صورة أبهى وأروع ، وأضفوا عليها سلطة ونفوذاً . وبينما كانت الخرافة القديمة صريحة واضحة ، أصبحت على أيديهم تكتسى بثوب وقور ، هو ثوب العقل المصوغ في قالب بشري بحث ، والغائية التي تصور الطبيعة على مثال الإنسان .

ولقد ركز الماديون القدماء أبحاثهم في ميدان العلوم الطبيعية والرياضية ، أي في ذلك الميدان الذي يستطيع العقل لإحراز تقدم حقيقي فيه ، أما رد الفعل الذي بدأه سقراط فقد نقل مركز الاهتمام إلى علوم الأخلاق والنفس البشرية ، أي إلى ميدان يستحيل فيه تحقيق تقدم تتفق عليه كل الأذهان . بل إن أرسطو عند ما أراد أن يعود فيما بعد إلى بحث تلك الفروع القديمة التي تجاهلها أفلاطون وسقراط ، خلط بين البحث الطبيعي والبحث الأخلاقي ، وذلك بإدخاله فكرة الغائية ، وهي فكرة ذات أصل أخلاقي واضح . فالغاية عند أرسطو تتفق مع الماهية الفكرية للأشياء ، ولكن هذا يعني أننا نسبنا إلى هذه الغايات القدرة على تحقيق ذاتها في الأشياء الطبيعية ، وهي فكرة لا يمكن تصورهما في

خصومه ، كان هو ذاته يقع في أخطاء لا تقل عنها خطورة ، ولكنه كان دائماً يعجز عن كشف الخطأ في استدلالاته الخاصة . وإذا لم يكن في وسعنا أن نتهم سقراط بالغش والخداع في المناقشة ، فانه كان على الأقل مستولاً عن ذلك الاتجاه اليوناني إلى جعل الفلسفة نوعاً من الجدال اللفظي الذي هو أشبه ما يكون بمباريات مصارعة عقلية ، تضع فيها الحقيقة الهادئة في عمار المعارك الكلامية والرغبة المتحمسة في قهر الخصوم .

ولقد كان سقراط يدعى أنه لا يعلم شيئاً ، ويتخذ موقف البراءة والسذاجة من خصومه ، ويطلب إليهم أن يزيدوه علماً ، ولكن هذه البراءة الفكرية كانت تخفي وراءها ، في واقع الأمر ، نزعة قطعية جازمة ، سرعان ما تظهر عندما يختار الخصم ويعجز عن المضى في المناقشة . وقوام هذه النزعة القطعية مجموعة بسيطة من المبادئ الثابتة : « كقول إن الفضيلة هي المعرفة ، وأن العادل وحده هو السعيد ، وأن أول واجبات الإنسان معرفته لنفسه ، وأن علو المرء بنفسه أجدى من أية عناية يوجهها إلى الأشياء الخارجية » (١) . فإذا ما أخرج الخصم في مسألة معينة ، عاد إلى التذرع بجهله الدائم ، وذكرنا بالنبوءة التي أعلنت أنه أحكم الإغريق لأنه كان يعلم أنه جاهل ، على حين أن غيره لا يعلمون مثله أنهم لا يعلمون . ومع ذلك فقد كان سقراط أبعد الناس عن روح الشك : لأن افتراض وجود معرفة يقينية ، وإمكان وصول العقل البشري إليها ، كامن في كل عبارة نطق بها .

ومع ذلك فإن لانجه لا ينكر أن سقراط أسدى إلى الفلسفة خدمة كبرى : فمن الممكن أن يُعد رائداً للنزعة النقدية في الفلسفة ، لأن هدفه كان تمهيد الطريق للمعرفة الحقة بالقضاء على كل معرفة باطلة ، ووضع منهج

(١) تاريخ للمادية . الجزء الأول . ص ٧٠ .

العلم، ولا ترجع إلا إلى التشبيه بطريقة الإنسان العملية في تشكيل الأشياء حسب غاية معينة^(١).

هل كان ديكارت مادياً ؟ :

بتحدد موقف ديكارت من المادية من خلال حقيقتين متعارضتين : فمن الشائع أن يقال إن ديكارت كان عدواً للفلسفة المادية ، وأنه فتح الطريق أمام المثالية بقضيته المشهورة « أنا أفكر إذن أنا موجود » . ولكن من الواجب أن نلاحظ ، من جهة أخرى ، أن واحداً من أشد الماديين الفرنسيين تطرفاً ، وهو « لامترى » يؤكد انتسابه إلى ديكارت ، فكيف إذن نحل الإشكال الذى تنطوى عليه هاتان الحقيقتان المتعارضتان ؟ .

يرى لانجه أن ديكارت قد دفع المذهب المادى إلى الأمام دفعة قوية عند ما أبدى اهتمامه المشهور بالرياضيات واتخذ منها أنموذجاً لكل العلوم . صحيح أن الرياضة علم عقلى ، ذو منهج استنباطى ، وأن الطريقة الاستنباطية تتنافى مع روح المذهب المادى ، التى هى تجريبية فى أساسها . « ومع ذلك فقد كان ديكارت هو العامل الأكبر على سيطرة ذلك الجانب الرياضى من الفلسفة الطبيعية ، الذى طبق على جميع ظواهر الطبيعة معيار العدد والشكل الهندسى » .^(٢) وكان معنى ذلك تغليب النزعة الآلية فى بحث الطبيعة ، وهى نزعة مادية فى أساسها . وإذن فقد كان ديكارت هو الذى أذاع فكرة الآلية فى هذه الفترة من تاريخ الفلسفة الحديثة ، وهى الفكرة التى ظهرت بأوضح صورها فى كتاب لامترى « الإنسان الآلة L'homme machine » . وإلى ديكارت تردت الفكرة القائلة إن جميع وظائف الحياة العقلية ، فضلاً عن المادية ، تُعد آخر الأمر نواتج لتغيرات آلية .

ومن المؤكد أن المادية قد وجدت سنداً كبيراً فى آراء ديكارت التى تُرجع كل التغيرات فى العالم الطبيعى ، بل وفى الإنسان ذاته ، إلى ظاهرة الحركة ، وإلى تأثير الأجسام بعضها فى بعض ، مما يؤدى تلقائياً إلى استبعاد التفسيرات الصوفية للطبيعة . ويقتبس لانجه فى هذا الصدد عبارة ديكارت المشهورة فى كتاب « انفعالات النفس » : « إن الجسم الميت لا يكون ميتاً لأن النفس تغيب عنه ، بل لأن الآلة الجسمية ذاتها تفسد فى جزء أساسى منها » . ثم يعلق على هذه العبارة قائلاً : « إذا تدكرنا أن كل الأفكار المتعلقة بالنفس لدى الشعوب البدائية إنما ترجع إلى مقارنة بين الجسم الحى والجسم الميت ... لرأينا على الفور فى هذه النقطة الواحدة إسهاماً له أهميته فى دعم المذهب المادى فى المجال البشرى » .^(١) ومن هنا فإن لانجه يذهب إلى أن « لامترى » كان على حق عندما أرجع ماديته إلى ديكارت ، وحين أكد أن ديكارت كان فيلسوفاً حذراً ، حاول تجنب رجال الدين فأضاف إلى نظريته نفساً كانت فى حقيقة الأمر خارجة تماماً عن مضمون النظرية ذاتها .

ومع ذلك فإن الجانب المثالى موجود بدوره فى تفكير ديكارت ، ومن الجائز أن ديكارت قد احتفظ بالمادية المثالية معاً دون أن يحاول التوفيق بينهما على نحو ما فعل كانت . ولكن الجانب المثالى هو الذى أثار اهتمام الناس ، وطغى بذلك على الجانب المادى فى فلسفته . أما ديكارت نفسه فكان الأمر لديه على عكس ذلك : إذ أنه لم يُبدِ اهتماماً كبيراً بالنظرية الميتافيزيقية التى ترتبط الآن باسمه ، على حين أنه أبدى أشد الاهتمام بأبحاثه العلمية والرياضية ، ونظريته الآلية فى الطبيعة . وكل ما فى الأمر أنه عندما وجد الناس يستحسنون آراءه الميتافيزيقية وبراهينه على

(١) المرجع نفسه ، ص ٥٢ - ٥٣ .

(٢) المرجع نفسه . ص ٢٤٢ .

(١) المرجع نفسه . ص ٢٤٥ - ٢٤٦ .

وجود الله ولا مادية النفس ، أطربه أن يشهر بين الناس بأنه ميتافيزيقي كبير ، وبدأ يبدى اهتماماً متزايداً بهذا الجانب من مذهبه . وكان هذا التحول إلى الميتافيزيقا أدعى إلى اطمئنانه على نفسه من هجوم رجال الدين ، « إذ أن من المعروف أن خوفه من رجال الدين قد دفعه إلى إعادة النظر في مؤلفاته التي كانت قد تمت بالفعل ، ومراجعتها مراجعة دقيقة : ومن المؤكد أنه سحب منها - رغماً عما كان يؤمن به فعلاً - نظريته في دوران الأرض » (١) .

كانت والمذهب المادى :

سبق أن أشرنا إلى أن لانجه كان من أنصار كانت المنحسين . وقد يبدو غريباً أن يظهر مؤلف ضخم عن المذهب المادى على يد واحد من أقطاب النزعة الكانتيية الجديدة في ألمانيا . ولكن الواقع أن لانجه قد وفق بين آراء كانت وبين المذهب المادى على طريقته الخاصة : فهو من ناحية ليس نصيراً متحمساً للمذهب المادى في كل الأحوال ؛ ذلك لأن المادية في نظره لها قيمتها بوصفها طريقة في تفسير الظواهر تخلصنا من المبالغات والأوهام الميتافيزيقية ، وتزيد الفلسفة اقتراباً من روح العلم ، ولكنها لا تعدو أن تكون « طريقة في تفسير الظواهر » فحسب، أعنى أنها لا تقدم تفسيراً نهائياً للأشياء في ذاتها ؛ وهي تقضى على ذاتها إذا حاولت أن تقيم بدورها نظرتها الميتافيزيقية الخاصة إلى الكون ، وتدعى أنها التعبير الكامل عن الطبيعة النهائية للأشياء . وإذن فالمادية عنده مقبولة من حيث أنها منهج في النظر إلى الأمور ، قريب من الروح العلمية الحقيقية ، ولكنها مرفوضة من حيث أنها نظرية ميتافيزيقية في طبيعة الأشياء في ذاتها تظل مجهولة لدينا تماماً .

ومن جهة أخرى فإن لانجه يذهب إلى أن كانت لم يكن معادياً للمادية إلى الحد الذى يتصوره معظم

(١) المرجع نفسه ص ٢٤٨

مؤرخى الفلسفة : ذلك لأن كانت قد تأثر أشد التأثر بفلسفة هيوم ، وهيوم فيلسوف تجريبي لا يؤمن بوحدة الذات أو بوجود جوهر للنفس أو بـ أن النفس بسيطة متوحدة . ومثل هذه الآراء عند هيوم لا تتمشى مع الإيمان بخلود النفس ، ومن هنا فإنها تضر بقضية اللاهوت على قدر لإضرارها بقضية الميتافيزيقا . فإن كان صاحب هذه الآراء هو أقوى الناس تأثيراً في تفكير كانت ، فن الواجب أن ننظر إلى علاقة كانت بالمادية في ضوء مخالف لما هو مألوف : إذ أن كانت ، مع معارضته للمادية ، لم يكن ممن يزدرونها أو يستبعدونها تلقائياً . وهكذا يعرض لانجه فلسفة كانت عرضاً مفصلاً ، ويهتم بوجه خاص بفكرة مثالية المكان والزمان من حيث تأثيرها في موقفه من الفلسفة المادية ، كما يهتم أيضاً بمقولة العلية التي كانت آراء « كانت » فيها بمثابة رد فعل على نرعة الشك عند هيوم ، بحيث انتهى إلى أن العصور الذهنية تنتسب بالضرورة إلى تركيبنا الخاص ، لا إلى التجربة ذاتها . وعلى أية حال فإن لانجه يثبت أن كثيراً من عناصر الفلسفة الكانتيية لا تتعارض مع المذهب المادى ، ويكفى أن كانت يؤكد أن العالم الظاهرى - وهو العالم الذى تبحث المادية في قوانينه - هو العالم الوحيد المعروف لنا . فلا تعارض على الإطلاق بين فلسفة كانت وبين أية نزعة مادية طالما أننا ننظر إلى هذا العالم على أنه عالم ظواهر فحسب . ومن المؤكد أن كانت لا يرفض على الإطلاق أى بحث علمي يهدف إلى استخلاص قوانين عالم الطبيعة ، منظورا إليه على أنه عالم الظواهر . أما إذا ادعت المادية أن القوانين التي يصل إليها العلم متعلقة بالأشياء في ذاتها ، فإنها في هذه الحالة تتعارض مع أصول الفلسفة الكانتيية وتعرض في الوقت ذاته لنقد شديد من جانب المؤلف .

وسوف نرى في الجزء التالى من هذا البحث كيف أن لانجه يوجه انتقادات شديدة إلى المذاهب المادية التي تزعم أنها تتوصل إلى الطبيعة النهائية للأشياء، على

الرغم من إيمانه بقيمة المادية من حيث هي منهج علمي في البحث ؛

ب — المادية والعلم

أفادت المادية كثيراً من تقدم العلوم الطبيعية ، حتى أن الماديين الذين عرفهم « لانجه » حاولوا أن يربطوا مذهبهم بالعلم ربطاً نهائياً ، مؤكدين أنه لا مجال للبحث في أى موضوع ماعدا العلم الطبيعي ، إذ لا يوجد خارج الطبيعة شئ . ومعنى ذلك أن الفلسفة لم يعد لها مجال ، بل لقد أصبحت — بعد تقدم العلوم الطبيعية — عائقاً حقيقياً في وجه الفهم العلمي للعالم . وإذن فالماديون يقولون بهوية تفكيرهم مع العلم ، على حين أن التفكير الفلسفي المضاد لمذهبهم لا يساعد في رأيهم على توسيع نطاق المعرفة .

ويتفق « لانجه » مع هذا الحكم بقدر ما ينطبق على الفلسفات المثالية الألمانية في تطوراتها بعد كانت — وهي الفلسفات التي يتخذ منها موقفاً شديداً العدا . فطريفة تفكير شلنج وهيجل وغيرهما من المثاليين تبرر بالفعل عدم ثقة العلماء بالفلسفة . غير أن الفلسفة في تطوراتها السابقة ، أى منذ ديكرارت حتى كانت ، لم تكن تتخذ من العلم هذا الموقف ، وإنما كانت تسابير العلم وتسانده ، بل كانت في أساسها طريقة علمية في النظر إلى الأمور ، فضلاً عن أنها كانت محاولة لكشف أوجه أخرى للعالم غير ذلك الوجه الذي تكشفه لنا الحواس . وفي هذه الحالة يقف لانجه موقف المعارضة الشديدة من الادعاءات المادية ، وينكر على هذا المذهب زعمه أنه هو الممثل الوحيد للعلم ، وهو الكفيل باستبعاد الفلسفة نهائياً من مجال المعرفة البشرية . فللفلسفة كل الحق في الوقوف إلى جانب العلم ، وكل محاولة للاستغناء بالعلم عن الفلسفة مصيرها الإخفاق .

ويعتقد لانجه أن « كانت » يقدم إلينا مثلاً رائهاً

لمفكر جمع بين الاهتمام بالعلم والإسهام فيه وبين القدرة على تشييد مذهب فلسفي وطيد الأركان . فقد كان « كانت » من أوائل من قالوا بالنظرية التي ترد أصل الأجرام السماوية إلى مجرد تماسك المادة المبعثرة في أرجاء الكون . وهو قد استنبق المذهب التطوري في نواح غير قليلة ، إذ تحدث في محاضراته العامة عن تطور الإنسان من حالة حيوانية سابقة . وفضلاً عن ذلك فقد رفض كانت فكرة وجود « مقر » للنفس ، وأكد أنها فكرة لا معقولة ، وكثيراً ما كان ينادى بأن الجسم والنفس شئ واحد يدرك على نحوين مختلفين . وهذه كلها عناصر مادية غاية في الوضوح ، تضمنها تفكير كانت واتسع لها . ومع ذلك فإن تفكيره الذي لم يكن يستطيع أن يتعلم المزيد من الماديين ، لأن كل قضاياهم موجودة فيه ضمناً ، قد ظل محتفظاً بالطابع المثالي . أى أن كانت قد استطاع أن يعترف للعلم بمجاله الخاص ويسهم في تقدمه بجهود غير قليلة . ولكنه مع ذلك لم ينكر على الفلسفة حقها في استطلاع مجالات أخرى . فالعلم هو الوسيلة الرئيسية بل الوحيدة ، لتوسيع نطاق معرفتنا بالعالم المعطى لنا عن طريق حواسنا ، ولتنظيمه وجعله معقولاً بالنسبة إلينا . ولكن نظرة العلم الآلية لا تسرى إلا عالم الظواهر هذا . ومن وراء هذا العالم ، يوجد عالم الأفكار الذي يتعين علينا ألا نتجاهله . فالعلم يقف عند حدود هذا العالم المثالي أو الفكري الذي لا تقدر على استطلاعها إلا الفلسفة .

أما الزعم بأن النظرة المادية هي وحدها الكفيلة بتحقيق تقدم المعرفة البشرية ، فإن لانجه يرد عليه بقوله إن هذه النظرة ، على العكس من ذلك ، محافظة بطبيعتها . فلا شئ يدفع المادى إلى تجاوز الظواهر الحسية المباشرة ، وإلى استخلاص أوجه جديدة غير مألوفة للأشياء ، والقيام بتجارب ومحاولات جريئة تغير مجرى المعرفة السائدة . بل إن هذه الجراءة

وذلك التجديد محتاجان إلى ذهن لا يتقيد بالمحسوسات المباشرة، ولا يحول شئ بينه وبين تجاوز ما هو معطى، والتحليق في آفاق أعلى من مستوى ما هو حاضر أمامه مباشرة. ومن هنا يؤكد لانجه أن الكشوف والانقلابات الكبرى في العلم قد تمت على أيدي علماء لم يكونوا من ذوي النزعة المادية (١).

فهل يعنى ذلك أن لانجه يحارب المادية المعاصرة له ولا يقبل أية قضية من قضاياها؟ الواقع أن موقف لانجه من المادية، كما قلنا من قبل، موقف مزدوج: فهو يحتفظ من المادية بفكرة انتظام الطبيعة وقانونيتها، ويرى في هذه النزعة وسيلة لمحاربة كل أنواع التفكير الخرافى أو الميتافيزيقا المغرقة في الغرور. ولكنه يعترض على المادية بشدة في فكرتها القائلة إن المادة هي جوهر الأشياء والموجودات جميعاً. ومع ذلك فن الواجب أن ننبيه إلى أن اعتقاده بانتظام الطبيعة لا يعنى أن هذا الانتظام في رأيه «موضوعى»، ينتمى إلى طبيعة الأشياء ذاتها، بل إن تأثيره بتفكير كانت جعله يؤمن بأن هذا الانتظام يرتد آخر الأمر إلى الذات التي تضيف قوانينها ومبادئها - أو صورها ومقولاتها - على كل ما تدركه في عالم الظواهر.

فلنتأمل إذن كيف يطبق لانجه آراءه هذه في مجالات علمية محددة:

١ - علم الفيزياء:

كان هذا العلم، في عصر لانجه، قد بدأ يغلب فكرة الطاقة على فكرة المادة، ويرد الثانية إلى الأولى. ومع ذلك فإن قانون بقاء الطاقة قد لقي تجاهلاً من الماديين المعاصرين له، من أمثال فشنر Fechner وبوشنر Büchner. «ذلك لأن العنصر الصحيح في المادية - وهو استبعاد المعجزة والتخبط من مجال الطبيعة - يثبت بفضل هذا القانون على نحو أعلى وأعم

مما يستطيع الماديون إثباته من وجهة نظرهم الخاصة. أما العنصر الباطل - وهو القول بأن المادة هي مبدأ كل ما هو موجود - فإنه يُطرح جانباً، بفضل هذا القانون، على نحو يبدو نهائياً قاطعاً» (١).

والواقع أن عدم قدرتنا على تصور طاقة خالصة، إنما يرجع إلى ضرورة نفسية تجعلنا ندرج ملاحظتنا تحت مقولة الجواهر. فنحن لا ندرك إلا طاقات، ولكننا نطالب بعنصر تحل فيه هذه الظواهر المتغيرة، أى بجوهر. وهذا الجوهر هو في واقع الأمر تلك «المادة» المجهولة التي يفترضها الماديون، ويعتقدون أنها الشكل الوحيد للوجود. ولكن المادة ليست في واقع الأمر إلا تعبيراً عن حاجة تقتضيها طبيعة تفكيرنا، ولا تصدق على الواقع المطلق، الذي هو في ذاته مجهول. ومن هنا فقد عرّف لانجه المادة بأنها «ذلك العنصر في الشئ»، الذي لا نستطيع أو لا نريد أن نحصى في تحليله إلى طاقات، والذي نجمده ونثبتته فنجعل منه أصلاً للقوى التي نلاحظها وحاملها لها».

٢ - علم الحياة:

يبدو لأول وهلة أن نظرية التطور عند داروين قد استبعدت فكرة الغائية نهائياً من مجال علم الحياة. ولكن هناك نوعاً من الغائية لا تستبعده هذه النظرية، هو ذلك النوع الذي اعترف به كانت، والذي هو مجرد إقرار بمحولية العالم. فلك لأن الداروينية بدورها ليست إلا نظرية تُضفى طابعاً معقولاً على أصل الأنواع الحية. ولإذن فغائية العالم ليست، من الوجهة الشكلية، إلا تكيف هذا العالم مع أذهاننا، وهذا التكيف يتطلب بالضرورة سيادة قانون العلية على نحو مطلق، دون تدخل من أية قوى خارقة للطبيعة، كما يتطلب أن تكون الأشياء قابلة للفهم عن طريق ترتيبها وتنظيمها في صور وأنواع محددة. وهذا بعينه

(١) المرجع نفسه. الجزء الثاني. ص ٣٣٩.

(١) الجزء الثاني، ص ٣٩١.

ما فعلته نظرية التطور في مجال الأحياء . أما النوع الآخر من الغائية ، القائل بتدخل قوى تخرج بالحوادث عن مجراها المنتظم ، وهو الغائية التشبيهية بالإنسان ، فإنه يتنافى مع أسس فلسفة كانت ، مثلما يتنافى مع العلم ومع الداروينية بوجه خاص .

٣ - علم النفس :

لا ينكر لانجحه أهمية البحث العلمي التجريبي الحديث في علم النفس وعلم وظائف الأعضاء . فلهذه الأبحاث في نظره قيمة عظيمة ، ولكنها لا تؤدي بأية حال إلى دعم المادية . فلندرس تأثير العوامل الميكانيكية في الإدراك كما نشاء ، ولكن كل ما سننتهي إليه في الواقع هو أننا كشفنا القوانين الآلية التي تنظم أفكارنا ، لحواسنا . ولو استطعنا أن نرد كل شيء إلى الحواس ، لوجدنا آخر الأمر أن الحواس ذاتها إنما هي أفكار في أذهاننا . « ذلك لأن كل تركيب مادي ، حتى لو كنت أستطيع إثبات وجوده بالمجهر أو المشروط ، يظل مع ذلك مجرد فكرة لي ، ولا يمكن أن يختلف في طبيعته عما أسميه بالذهن؟ »^(١) وهكذا فإن أي تفسير يمكن أن يأتي به علم النفس ، بشأن مفاهيم مثل الإدراك أو الإحساس أو غيرها ، لا بد أن يرد إلى طبيعة « تركيبنا » ، لأن كل ما ندرسه في صورة إحساس يتردد إلى فكرة في ذاتنا في آخر الأمر . ولا شك أن هذه الطريقة في تفسير كسوف علم النفس - أو أي علم آخر - كفيلة بأن تفسد أية نتيجة يتوصل إليها ذلك العلم ، لأن كل شيء يرجع حسب هذا المقياس إلى « فكرة » ذاتية ، وهذا النوع من « المثالية » يستحيل تفنيده بالمنطق المألوف ، وكل ما يمكن أن يقال عنه هو أنه عقيم لا يغير من الأمور شيئاً ، وإنما يزيد بها تعقيداً .

٤ - السياسة والأخلاق :

يعني لانجحه بالمادية في الأخلاق كل مذهب يحدد هدف السلوك الأخلاقي ، لاعلى أساس فكرة تسمى

على نحو مطلق ، وإنما على أساس السعى إلى تحقيق حالة مرغوب فيها . مثل هذا المذهب يبدأ - كالمادية النظرية - من المادة في مقابل الصورة ، وكل ما في الأمر أن المقصود هنا ليس مادة الأجسام الخارجية ، وإنما المادة الأولية للسلوك العملي ، أي الدوافع ومشاعر اللذة والألم^(١)

وعندما تطبق هذه المادية الأخلاقية في مجال السياسة ، تتحول إلى شكل من أشكال الأنانية : كالدول بالحرية الاقتصادية وبفكرة المنفعة ، وتغليب القيم « العملية » والرغبة في توسيع نطاق الأعمال الخاصة وتكديس الأرباح . وهكذا يربط لانجحه بين الرأسمالية بجميع مظاهرها المعروفة ، والتي كانت أشد تطرفاً في عصره بطبيعة الحال ، وبين المادية : إذ أن الجشع الرأسمالي والرغبة في الانتفاع على حساب الغير إنما ترتبط ، في رأيه ، بالتقدم المادي وبالاهتمام بالأوجه المادية للحياة بعد الثورة الصناعية .

ولاشك أن آراء لانجحه هذه تعد ، من وجهة النظر المعاصرة ، باطلتة تماماً ، لأن المادية ترتبط في أذهاننا الآن بالعداء للرأسمالية ، الذي يتمثل على أوضح صورة في المادية الديالكتيكية عند ماركس . ولعل الخلط الذي وقع فيه لانجحه في هذا الصدد هو أوضح مظهر من مظاهر ذلك النقص الرئيسي في كتابه وهو تجاهله للمادية الماركسية وعدم إدخالها ضمن الأشكال المعترف بها للمذهب المادي . على أن في وسعنا أن نستخلص من هذا الخلط أمراً له دلالة البالغة : فهي هو ذا مفكر استعرض تاريخ المادية ، حتى عصره ، بدقة بالغة ، وانتهى إلى الربط بينها وبين الرأسمالية في مجال الاقتصاد السياسي . أليس في هذا دليل بالغ على مدى الاضطراب في فهم كلمة « المادية » ، وفي استخلاص مضمونها الأخلاقية والسياسية ؟ الحق أن معظم الناس مازالوا يربطون - عن وعي حيناً ودون وعي أحياناً - بين المادية وبين

(١) الجزء الأول ، ص ٤٧

(١) الجزء الثالث ، ص ٢٠٥

في المحل الأول على جهود العصور الوسطى ومن ثم على مسيحيي الغرب بطريق غير مباشر .

ولقد ظهرت في الإسلام ، حتى قبل معرفة العرب للفلسفة اليونانية ، شيع ومدارس متعددة في علم الكلام ، تكونت لدى بعضها فكرة عن الله بلغت حداً من التجريد استحال معه على أي بحث فلسفي أن يمضي أبعد منها في هذا الاتجاه ، على حين أن بعضها الآخر لم يكن يؤمن إلا بما يمكن تعقله وإثباته ... وقد ظهرت في المدرسة الكبرى بالبصرة ، طائفة من العقليين ، تحت رعاية العباسيين ، كانت تسعى إلى التوفيق بين العقل والإيمان .

ولو قارنا بين هذا التيار الزاخر من علم الكلام والفلسفة الإسلامية الخالصة ... وبين المشائين الذين تطرأ أساؤهم على أذهاننا عادة عندما يرد ذكر الفلسفة العربية الوسيطة ، لبدا هؤلاء الأخيرون مجرد فرع ضئيل الأهمية نسبياً ، دون تنوع مذكور في داخله . ولم يكن ابن رشد ، الذي كان اسمه أكثر الأسماء شيوعاً في الغرب بعد أرسطو ، نجماً يحتل المكانة الأولى في سماء الفلسفة الإسلامية . وإنما تجمعت أهميته الحقيقية إلى أنه هو الذي تجمعت عنده نتائج الفلسفة العربية الأرسططالية التي كان هو ذاته آخر ممثل عظيم لها ، وهو الذي نقلها إلى الغرب في مجموعة واسعة النطاق من المؤلفات ، ولا سيما في شروحه على نصوص أرسطو . ولقد نمت هذه الفلسفة ، شأنها شأن الفلسفة المدرسية المسيحية ، من تفسير لأرسطو يتسم بطابع أفلاطوني محدث ؛ ولكن على حين أن المدرسية الغربية ، في مراحلها الأولى ، لم تكن لها إلا معرفة ضئيلة جداً بالتراث المشائي ، وكانت هذه المعرفة الضئيلة ذاتها مختلطة باللاهوت المسيحي وخاضعة لسلطانه ، فإن الينابيع التي تدفقت على العرب من خلال المدارس السريانية كانت أغزر بكثير ، ففضي الفكر معها في طريق أكثر تحرراً من تأثير اللاهوت ،

معنى الجشع والسعى إلى الربح وتكديس الأموال وتحقيق المصالح الشخصية . فهل يكون من المستغرب ، والحال هذه ، أن نرى أشد دول العالم تمسكاً بدافع الكسب والربح ، وأعظم شعوب العالم حباً للمال ؛ تتخذ من نفسها حامية للروحانية في العالم ضد « مادية » الاشتراكيين ؟ وهل يكون من المستغرب أن يتهم كل مذهب يرمى إلى تحقيق المزيد من عدالة التوزيع ، وإلى تأكيد قيم التعاون والتضامن فوق القيم الفردية الضيقة المحدودة ، بأنه مذهب يتجاهل العناصر « الروحية » في الإنسان ؟ الحق إن الأمور كلها مختلطة والمقاييس مقلوبة ، وأن الصورة التي مازالت عالقة بأذهان مجموعات كبيرة من البشر ، في النصف الثاني من القرن العشرين ، لا تقل اضطراباً - في المجال السياسي - عن تلك التي نجدتها عند « لانجه » منذ قرن من الزمان . والسبب الأكبر في ذلك الاضطراب هو الخلط الكبير في فهم ذلك المصطلح العظيم الخطورة ، مصطلح « المادية » - وهو خلط يمكن أن يعد دعامة كبرى ترتكز عليها دعايات القرن العشرين .

نصوص مختارة من كتاب « تاريخ المادية »

فضل التفكير العربي على العلم

في هذا النص يوضح لانجه موقف المفكرين والفلاسفة العرب من مشكلة المادية ، التي يفهمها في هذا الجزء من الكتاب بمعنى يقرب من معنى « الروح العلمية » . ومن هنا فإن النص بأكمله يعد من خير الشواهد التي قدمها الكتاب الغربيون على فضل الحضارة العربية في ميدان العلم :

« ... كان ثالث الأديان التوحيدية الكبرى ، وهو الإسلام ، أقربها إلى الروح المادية . فقد كانت هذه العقيدة ، التي هي أحدث العقائد الثلاث عهداً ، أسرعها إلى رعاية الروح الفلسفية المتحررة ، التي نمت مع الازدهار الرائع للحضارة العربية ، وكان لها تأثير قوي

الذي شق لنفسه طرقاً تأملية خاصة به . وكانت نتيجة ذلك أن الجانب الطبيعي من مذهب أرسطو قد نما بين العرب على نحو لم تعرفه المدرسية المسيحية الأولى على الإطلاق . مما أدى فيما بعد بالكنيسة المسيحية إلى أن تعد مذهب ابن رشد مصدراً لأشد أنواع التجديف .. على أن من واجبنا أن نشكر الحضارة العربية في العصور الوسطى على عنصر آخر إلى جانب فلسفتها ، ربما كان أوثق صلة بتاريخ المادية ، هو أعمالها الهامة في ميدان البحث الوضعي ، وفي الرياضيات والعلوم الطبيعية . بأوسع معاني هذه الكلمة . والحق أن الخدمات الرائعة التي أداها العرب في ميدان الفلك معروفة بما فيه الكفاية^(١) . ولقد كانت هذه الدراسات بوجه خاص هي التي أدت ، عندما ارتبطت بالتراث اليوناني ، إلى إفساح المجال مرة أخرى لفكرة انتظام مجرى الطبيعة وخضوعه للقانون . وحدث ذلك في وقت أدى فيه تدهور الإيمان في العالم المسيحي إلى بعث اضطراب في النظام الأخلاقي والمنطقي للأشياء يفوق ما كان حاصلًا في أية فترة من فترات الوثنية اليونانية الرومانية . وفي وقت كان كل شيء فيه يعد ممكناً ولا شيء يعد ضرورياً ، وكان يُفسح فيه مجال لا حدود له لحرية الموجودات التي كان الخيال لا يكف عن لإضفاء صفات جديدة عليها ...

وينبغي علينا في هذا المجال أن نبدي اهتماماً خاصاً بعلم الطب .. فقد عالج العرب هذا العلم بحماسة بالغة . وهنا أيضاً نجدهم : مع تعلقهم بالتراث اليوناني ، يعملون بروح مستقلة مبالغة إلى الملاحظة الدقيقة ، ويضعون

(١) يورد لانجه في هذا الموضوع هامشاً يشير فيه إلى عدة مؤلفات اعترفت بهذه الحقيقة ، وضمنها كتاب « دربر » Draper بعنوان « الفوالعقل لأوروبا Intellectual Development of Europe (١٨٧٥) » ، وهو يقتبس من هذا المؤلف ، الذي يعده أصلح الناس للكلام في موضوع العلم الطبيعي ، تصاً يشكو فيه ذلك المؤلف من « الطريقة المنظمة التي تأمرت بها المؤلفات الأوروبية على إخفاء الدين الذي تدين به الإسلاميين في مجال العلم » (الجزء الثاني ، ص ٤٢ ، من الكتاب المذكور) .

بوجه خاص مذهباً في الحياة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمشكلات المادية . وهكذا استطاع الحسن المرهف لدى العرب أن يدرس الإنسان ، فضلاً عن عالم الحيوان والنبات ، والطبيعة العضوية بأسرها ، على نحو لا يقتصر على استقصاء خصائص الموضوع المعطى ، وإنما يتتبع تطوره وكونه وفسله - أعني نفس الحالات التي كانت النظرية الصوفية في الحياة تجد فيها دعامة لها .

ولقد سمعنا جميعاً عن ظهور مدارس طبية قديمة العهد في المناطق الجنوبية من إيطاليا ، حيث كان الاختلاط قوياً بين العرب وبين العناصر المسيحية المثقفة . ففي « موتى كاسينو » ومن بعدها في سالرنو ونابولي ، ظهرت تلك المدارس الطبية الشهيرة ، التي كان طلاب العلم يتقاطرون عليها من جميع أرجاء العالم الغربي . ولنلاحظ أن هذا الإقليم ذاته هو الذي شهد أول ظهور لروح الحرية في أوروبا - وهي الروح التي يتعين علينا ألا نخلط بينها وبين المادية الكاملة ، وإن تكن وثيقة الصلة بها على أية حال . ذلك لأن هذه المنطقة من أرض جنوب إيطاليا ، ولاسيما صقلية ، التي يبلغ فيها التعصب المخنون والحرافة العمياء أقصى مداهما في أيامنا هذه ، كانت في ذلك الوقت كعبة العقول المستنيرة ومهداً لفكرة التسامح .

فإذا عدنا إلى العلوم الطبيعية عند العرب ، لكان لزاماً علينا . في الختام . أن نفتبس عبارة همبولت Humboldt الجرثمة ، التي يقول فيها أن العرب ينبغي أن يُعدوا المؤسسين الحقيقيين للعلوم الفيزيائية « بالمعنى الذي نعتاد اليوم استخدام هذا اللفظ به » . فالتجربة والقياس (measurement) هما الأداتان الهائلتان اللتان شق بهما العرب طريق التقدم ، وارتفعوا إلى مكانة تقع بين ما أنجزه اليونانيون في قترتهم الاستقرائية القصيرة . وما أنجزته العلوم الطبيعية في العصر الحديث

(من الجزء الأول . ص ١٧٧ - ١٨٤)

منطق الشفاء لابن سينا

باعتلم :

الدكتور احمد فؤاد الالهوانى

أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب - جامعة القاهرة

١ - السيرة

جرجان يقصد الأمير قابوس طمعاً في السلطة ، ولكن قابوس حبس وتوفى . وفى جرجان اتصل به أبو عبيد الجوزجاني ، تلميذه ، وكاتب سيرته ، وناشر كتبه ، وملازمه حتى وفاته .

تحققت أحلامه السياسية عقب اتصاله بشمس الدولة بن بويه . حيث أصبح وزيراً ست سنوات ، تعرض في آخرها لشغب الجند ، وحبس . ثم أعيد للوزارة مرة أخرى . واتصل بعد ذلك بعلاء الدولة في أصفهان ، وظل في صحبة علاء الدولة إلى أن توفى عام ٤٢٨ هجرية في همدان .

وعلى الرغم من مشاغله السياسية لم ينقطع عن التأليف والتدريس . له كتب كثيرة أعظمها القانون في الطب ، والشفاء في الفلسفة . تُرجم القانون إلى اللاتينية وظل يدرس في جامعات أوروبا حتى القرن الثامن عشر . كما تُرجم كثير من أجزاء الشفاء . وله في الفلسفة رسائل كثيرة معظمها مطبوع . مثل رسالة الطير ، والعشق ، وكتب أخرى فلسفية كالنجاة وهو مختصر الشفاء ، والإشارات .

أبو علي الحسين بن عبدالله بن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨ هجرية) الشيخ الرئيس ، ذائع الصيت ، غزير التأليف ، عميق الفكر ، موسوعي المعرفة ، طبيب وفيلسوف . أبوه من أسرة متوسطة من بلخ ، وانتقل إلى بخارى في أيام الأمير نوح بن منصور . تعلم في بخارى القراءة والكتابة والنحو والعربية والأدب وختم القرآن وهو ابن عشر سنين . أخذ الفقه على إسماعيل الزاهد ، والحساب على محمود المسّاح البقال ، والفلسفة والمنطق على النائي المتفلسف ، وحصل ما عنده وتفوق عليه . سمع نظرية النفس والعقل من أحد دعاة الإسماعيلية كان يلقيها لأبيه وأخيه ، فلم يقبل هذه النظرية . شرع يدرس بعد ذلك بنفسه على نفسه ، يحفظ الكتب ، ويقلب فيها الرأي . وينعم النظر ، ساهراً الليالي الطوال على ضوء السراج . تعلم الطب وباشر العلاج شاباً . وعالج الأمير نوح بن منصور فكافأه بأن أطلعه على مكتبته الواسعة ، فحفظ ما فيها من كتب . دفعه الطموح إلى الانتقال عن بخارى إلى

٢ - كتاب الشفاء

الشفاء موسوعة كبرى في الفلسفة ، مقسم أربعة أقسام كبرى : المنطق ، والطبيعات ، والرياضيات ، والإلهيات ؛ وكل قسم منها يسمى « جملة » ، وتحت كل جملة « فن » ، وتحت كل فن عدة مقالات . وتحت كل مقالة عدة فصول . الجملة الأولى في المنطق تسعة فنون : المدخل ، المقولات ، العبارة ، القياس ، البرهان ، الجدل ، السفسطة ، الخطابة ، الشعر .

الجملة الثانية : الطبيعيات ؛ وهي ثمانى فنون : السماع الطبيعي ، السماء والعالم ، الكون والفساد ، الأفعال والانفعالات ، المعادن والآثار العلوية ، كتاب النفس ، النبات ، الحيوان .

الجملة الثالثة : العلم الرياضى ؛ أربعة فنون : الهندسة ، الحساب ، الموسيقى ، علم الهيئة .
الجملة الرابعة : الإلهيات .

استغرق تأليف هذا الكتاب زمناً طويلاً ، زهاء عشر سنوات ، بدأه وهو فى الأربعين وأتمه فى الخمسين ؛ شرع يؤلفه فى همدان وأنجزه فى أصفهان . تحت ظروف غير مواتية من تصريف شئون الوزارة نهائياً . واضطراره إلى الاختفاء فى دار أبى غالب العطار عقب وفاة شمس الدولة ، وفى دار العلوى بعد الإفراج عنه من قلعة فردجان سنة ٤١٣ هجرية .

والجوزجاني هو الذى طلب من ابن سينا شرح كتب أرسطوطاليس ؛ فرأى الشيخ أن يؤلف كتاباً يحدو فيه حدو أرسطو دون أن يكون شرحاً . وسمى الكتاب بالشفاء . فكان عبارة عما حصله ابن سينا من علوم الفلسفة مما جاء فى كتب القدماء ؛ مضيفاً إلى ذلك ما حصله بنظره وأدركه بفكره . وخصوصاً فى علم الطبيعة وما بعدها . وفى علم المنطق . والكتاب على الجملة محاذى فيه ترتيب أرسطو . اللهم إلا فى بعض مواضع لم يستطع « محاذاة تصنيف المؤتم به فى هذه

الصناعة وتذاكره » . ويبدو أن سبب ذلك يرجع إلى أن ابن سينا كان يميل للشفاء فى الأغلب دون « رجوع إلى كتاب يخضره » . وإنما اعتمد طبعه فقط » . بدأ بالطبيعات وهو وزير ، وكان يجتمع كل ليلة فى داره طلبه العلم فيقرأ الجوزجاني من الشفاء نوبة ، ويقرأ غيره من القانون نوبة . قال الجوزجاني فى سيرة الشيخ : « وأقام فى دار أبى غالب العطار متوارياً ، وطلبت منه لإتمام كتاب الشفاء . فاستحضر أباً غالب ، وطلب منه الكاغد والمخبر فأحضرهما . وكتب الشيخ فى قرب عشرين جزءاً مقدار الثمن رءوس المسائل ، وبقي فيه يومين حتى كتب رءوس المسائل كلها ، بلا كتاب يخضره ولا أصل يرجع إليه . بل من حفظه وظهر قلبه . ثم ترك تلك الأجزاء بين يديه . وأخذ الكاغد ، فكان ينظر فى كل مسألة ويكتب شرحها ، فكان يكتب كل يوم خمسين ورقة . وأتى على جميع الطبيعيات والإلهيات . ما خلا كتاب الحيوان . وابتدأ بالمنطق ، وكتب جزءاً منه » .

واشغل بتصنيف المنطق بعد ذلك مرتين ، مرة بدار العلوى فى همدان ، ومرة أخرى بأصفهان حيث أتمه .

وقد وصف الشيخ منهجه فى خطبة الشفاء ؛ فقال إنه اجتهد فى اختصار الألفاظ جداً ؛ ومجانبة التكرار أصلاً ؛ وعدم التطويل فى مناقضة مذاهب جلية البطلان ؛ وأنه « لا يوجد فى كتب القدماء شئ يعتد به إلا وقد ضمناه كتابنا هذا » . فهذا منهج عام للشفاء . أما بالنسبة للمنطق ؛ فقد سلك طريقين ، الأول عدم خلط المنطق بأشياء غير منطقية من الفلسفة الأولى ، والثانى مراعاة ترتيب كتب صاحب المنطق .

وقد طبع الطبيعيات والإلهيات من الشفاء بطهران طبع حجر سنة ١٣٠٣ هجرية . وبمناسبة الذكرى الألفية على مولد الشيخ الرئيس . شكلت لجنة بالقاهرة

طبع الشفاء محققاً على مخطوطاته الموجودة تحقيقاً علمياً ، وبدأت بالمنطق ، وطبع منه حتى الآن : المدخل ، المقولات ، القياس ، البرهان ، الجدل ، السفسطة ، الخطابة . ولم يبق إلا العبارة والشعر . وبذلك أصبح من الممكن الحديث عن منطق الشفاء في ضوء المطبوع .

٣ - منطق الشفاء

ذكرنا من قبل الكتب المنطقية التسعة ، وذكرنا قول ابن سينا في خطبة الشفاء : « ولما افتتحت هذا الكتاب ابتدأت بالمنطق ، وتحريت أن أحاذى به ترتيب كتب صاحب المنطق » . وصاحب المنطق هو أرسطو . ولكننا نعرف ، وكذلك كان ابن سينا يعرف أن أول هذه الكتب وهو المدخل - والمسمى باليونانية إيساغوجي - لم يكن من تأليف صاحب المنطق ، بل من عمل فرغوريوس الصوري ، تلميذ أفلوطين ، والذي عاش في القرن الثالث بعد الميلاد . ولم يكن أرسطو يعد الخطابة ولا الشعر من الكتب المنطقية ، فالشعر بوجه خاص من التأليف الفنية . والشراح السريان من النصارى هم الذين أضافوا هذين الكتابين ، الخطابة والشعر إلى المنطق ، لأن عنايتهم كانت متجهة إلى صور البرهنة ، فمنها يقينية تلتصق في القياس والبرهان ، ومنها جدلية أو سوفسطائية ، ومنها خطابية أو شعرية . وورث العرب هذا الاتجاه منذ عصر الترجمة وجروا عليه . والحق أن منطق أرسطو يبدأ بالمقولات وينتهي بالسفسطة ، فهو بذلك ستة كتب . غير أن المأثور في الواقع عند العرب أن الكتب المنطقية الأساسية أربعة ، تنتهي بالبرهان ، لأنه الغاية من صناعة المنطق . وقد بدأ طعن على الكندي لأنه لم يعرف من المنطق إلا القياس ، ولم يتقن العلم بالبرهان . والقياس والبرهان في اصطلاح أرسطو هما التحليلات الأولى والتحليلات الثانية . ولذلك قيل إن المنطق هو صناعة التحليل ، والتركيب ، باعتبار أن القياس عند العرب هو التحليل ، وأن البرهان هو

التركيب . ولم يغب هذا المعنى عن ابن سينا . فقال : « وقد جرت العادة بأن يسمى تعليم القياس علم التحليل » . (الشفاء - القياس - ص ٨) .

وقد عرف العرب منطق أرسطو منذ عصر الترجمة بل قبل ذلك أيضاً ، وترجمت كتب أرسطو المنطقية أكثر من مرة ، ووضعت المصطلحات العربية المقابلة للمصطلح اليوناني ، وشرح هذا المنطق . ونقلت شروح المفسرين القدماء ، واختلف في فهم مشكلات المنطق منذ الكندي إلى الفارابي ومدرسة بغداد المنطقية . حتى تبلبلت الأذهان . فلما بسط ابن سينا هذه المشاكل وعرض الرأي ومقابله . انتهى إلى حلول أصبحت هي المأخوذ بها فيما بعد ، حتى يمكن القول إن المنطق العربي استقر عند وضع معين منذ منطق الشفاء . وقد ظهر بعد قرن ونصف من وفاة الشيخ الرئيس زين الدين عمر بن سهلان الساوي . فألف كتاب « البصائر النصيرية في علم المنطق » . عبارة عن تلخيص واف لمنطق الشفاء . وهذا الكتاب حققه ونشره في أوائل هذا القرن الأستاذ الإمام محمد عبده . وهذه المناسبة نقول إن الساوي كان يتكسب من نسخ الشفاء . وكان يأخذ على النسخة مائة دينار .

وإذا كان ابن سينا قد راعى مجازاة صاحب المنطق . وحاول التوفيق بين المفسرين . فليس معنى ذلك أنه مجرد مقلد للقدماء . ملخص لآرائهم . بل كانت له نظرات جديدة هي التي سنقف عندها .

٤ - آلة العلوم

قسم ابن سينا العلوم قسمين : نظرية وعملية ، فالنظرية طبيعة ورياضة وما بعد الطبيعة ، والعملية أخلاق وتدبير منزل وسياسة . ولسنا نجد المنطق في هذا التقسيم ، لأنه ليس علماً بل « آلة » لتحصيلها . كان ذلك رأى أرسطو ومفسريه وبخاصة الإسكندر الأفروديسي الذي سمي المنطق منذ عهده « أورجانون »

وموضوع المنطق كما ورد في النص المنقول سابقاً عن كتاب البرهان ، إما تصور أو تصديق . فالتصور إدراك المفرد ، مثل قولنا إنسان ، طائر ، فرس ، كتاب . والتصديق إدراك نسبة شيء إلى شيء ، مثل قولنا الإنسان حيوان ناطق ، وهذه النسبة قد تحتل الصدق أو الكذب . والتصور الحقيقي ينتهي بنا إلى نظرية التعريف . والتصديق اليقيني يفضي إلى الحججة التي قد تكون قياساً أو استقراء أو تمثيلاً أو غير ذلك : ولما كانت فطرة الإنسان غير كافية في تحصيل التصور أو التصديق ، كان لا بد من قوانين صناعية نزن بها صواب الفكر أو خطأه ، ومن هنا كانت الحاجة إلى المنطق .

هـ - اللغة والفكر

رأينا أن موضوع المنطق التصور والتصديق ، وأن التصور إدراك « المعنى » المفرد ، غير أن المعنى لا ينفك أبداً من لفظ يكسوه ، فالمعنى واللفظ عملة واحدة ذات وجهين ، ولا غنى لأحدهما عن الآخر ، إذ كيف يمكن التعبير عن المعنى إلا في ثوب من الألفاظ : ونحن نعلم أن مناقشات حادة جرت بين اللغويين والمناطقة نصر كل فريق منهما علمه وفنه ، وحفظ لنا التوحيدى في مقابساته طرفاً منها . ويبدو أن ابن سينا كان مطلعاً على هذه المناظرات ، ووقعت له بالفعل حادثة بينه وبين أبي منصور الجبائى اللغوى ، الذي قال للشيخ الرئيس : « أنت فيلسوف وحكيم ، ولكن لم تفتر من اللغة ما نرضى كلامك فيها » .

وخلاصة رأى ابن سينا أن النظر في الألفاظ أمر تدعو إليه الضرورة : وليس للمنطقى : من حيث هو منطقى ، اشتغال بالألفاظ إلا من جهة المخاطبة والمحاورة . ولو « أمكن أن يتعلم المنطق بفكرة ساذجة ، إنما تلاحظ فيها المعانى وحدها ، لكان ذلك كافياً . ولو أمكن أن يطلع المحاور فيه على ما في نفسه بحيلة أخرى ،

أما الرواقيون فقد جعلوا المنطق جزءاً من الفلسفة لا يتجزأ . وشبهوا الفلسفة ببستان المنطق سورته ، والطبيعة شجره ، والأخلاق ثمره . وامتد هذا النقاش بين المشائية والرواقية إلى العرب : وفصل ابن سينا في كتاب الشفاء في هذه القضية . موقفاً بين الرأيين على أساس تعريف الفلسفة . فإذا كان المنطق معرفة بجزء من الموجودات كان جزءاً من الفلسفة . وإن كان معرفة تعين في معرفة أخرى كان آلة . قال في القياس من الشفاء (ص ١٠) : « قد كان سلف لك أن المنطق كيف يكون جزءاً للحكمة . وكيف يكون آلة ؛ وأنه لا تناقض بين من يجعله جزءاً ومن يجعله آلة . فإنه إذا أخذ موضوع المنطق من حيث هو أحد الموجودات ، وكانت الفلسفة واقعة على ما هو علم بالموجودات كيف كانت . كان المنطق جزءاً من الفلسفة . . . الخ » . نجد ذلك التوفيق في كتابي « المدخل » و « القياس » ، ولكننا لا نكاد نمضى إلى كتاب « البرهان » حتى نرى ابن سينا يتجه اتجاهاً صريحاً نحو آلية المنطق فيقول (ص ٥٣) : « وإذا ذكرنا غرض الكتاب (يريد البرهان) وهو إفادة الطرق الموقعة للتصديق اليقيني والتصور الحقيقي ، فمنفعة الكتاب ظاهرة : وهو التوصل إلى العلوم اليقينية والتصورات الحقيقية النافعة لنا ، بل الضرورية لنا إذا شرعنا في استعمال هذه الآلة التي هي المنطق . وأخذنا نزن بميزانها العلوم النظرية والعملية معاً » . وهذا هو الرأى الذى استقر عليه . كما نجده في النجاة - وهو مختصر الشفاء - أو في الإشارات المؤلف بعد الشفاء : حيث يقول إن المراد من المنطق أن تكون عند الإنسان : « آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضل في فكره » الحق أن ابن سينا يجرى في هذا الرأى مع ركب مناقشة العرب ، فالفارابى من قبل شبه قوانين المنطق بالموازين والمكاييل التي بها تتمحن المعقولات ، والغزالي من بعد يسمى المنطق معيار العلم ، وهو عنده علم الميزان .

لكان يعنى عن اللفظ البتة . . . » (المدخل - ص ٢٢)
ولكن الواقع أن الإنسان حين يفكر بينه وبين نفسه
إنما يرتب المعاني مع تخيل ألفاظها ، لذلك كان لا بد
للمنتقى من النظر في الألفاظ من هذه الجهة ، أمى
مطابقة للمعنى أم لا .

حقاً فظن ابن سينا إلى أن الألفاظ غير ضرورية
إذا تيسر استبدالها بشيء آخر كالرموز مثلاً . وقد
استخدم الرموز في بعض الأحيان ، ولكنه لم يستطع
أن يعمم هذه النظرية ويهتدى إلى المنطق الرمزي . ولو
أنه تصور إمكانه .

والمهم في الألفاظ دلالتها . والدلالة التي للألفاظ
على ثلاثة أوجه : دلالة مطابقة كما يدل الحيوان على
جماعة الجسم ذى النفس الحساس : ودلالة تضمن ، كما
تدل لفظة الحيوان على الجسم : ودلالة لزوم كما تدل
لفظة السقف على الأساس (المدخل ص ٤٣) .

والمنتقى لا يعنى بالألفاظ الجزئية ومعانيها . لأنها
غير متناهية فتحصر . وإنما عنايته بالكلية . واللفظ الكلي
إنما يصير كلياً لأن له نسبة إلى جزئيات يُحمّل عليها ،
وجوداً أو توهماً . أى وجوداً في الأعيان أو توهماً
في الأذهان .

٦ - التعريف

ظفرت نظرية التعريف بعناية كبيرة من ابن سينا :
لأنها ذات صلة وثيقة بالمنطق . أليس المنطق طريقاً
يوصلنا إلى العلم بالمجهول ، ونحن نكتسب العلم بالمجهول ،
إما بالتصور أو بالتصديق . والتعريف خاص بالتصور ،
والقياس والبرهان بالتصديق .

والتعريف - أو الحد بالاصطلاح الفني - أربعة
أنواع : تعريف بالإشارة : وتعريف لفظي : وتعريف
بالماهية : وتعريف باللوازم .

التعريف بالإشارة : يبين الشيء المحسوس الجزئي :
عندما نشير إليه فيعرفه المخاطب بالنظر إليه . وهذا

التعريف يصلح للجزئيات فقط . والتعريف اللفظي
عبارة عن شرح الاسم بلفظ سبق للسامع معرفته .
أما التعريف المثالي فهو « الحد التام » ، الذى يدل على
تمام الماهية ، ويكون بالجنس القريب والفصل المميز ،
وكلا الجنس والفصل من الذاتيات لا من الأعراض .
ومن هنا يتبين منزلة الكليات الخمس : وهى الجنس
والنوع والفصل والخاصة والعرض العام : في إعطاء
التعريف .

هناك إذن طرق عدة لإعطاء الحد ، ترجع إلى
طريقتين أساسيتين : الاستقراء : والقسمة والتركيب :
فطريق الاستقراء يبدأ من الجزئيات المحسوسة ، وطريق
القسمة والتركيب يبدأ من قسمة الجنس إلى أنواعه
وفصوله . وقد انتهى أمر المنطق العربي إلى الأخذ
بالتعريف عن طريق القسمة . وانصرفوا عن التعريف
الاستقرائي . مع أن هذا الأخير هو التعريف الواقعي ،
ولو أنه لا يبلغ الحد التام . وفي هذه الحالة يسمى
التعريف رسماً لا حداً . وهو تعريف باللوازم واللواحق .

وقد أفصح ابن سينا المجال للنوع الرابع من
التعريف ، أى التعريف باللوازم واللواحق ، لأنه كان
عالمياً طبيباً يحتاج إلى معرفة الظواهر وتحديداتها وتعريفها
حتى يتيسر له المضي بعجلة العلم ، وذلك بحسب مشاهدتها
بالحواس : لا « بحسب الذات » .

والتعريف الذى هو بحسب الذات ، هو « الحد
الحقيقي » ، المعطى ماهية الشيء . والماهية ذهنية
تقابل الوجود . والنظر في الوجود من اللوازم الخارجة
عن الماهية . لذلك كان التعريف بالرسم - أى
باللوازم - ولو أنه أقل مرتبة من التعريف بالحد - أى
بالذاتيات - إلا أنه نافع وضروري في العلوم . وفي ذلك
يقول ابن سينا : « وإذا كان الرسم مأخوذاً من اللوازم
التي هى المقومات للوجود ، وإن لم يكن للماهية
والمفهوم ، فقد تدخل فيه اللوازم في الوجود من العلل

والمعلومات التي هي لوازم ولواحق في الوجود . وإن لم تكن الماهية والمفهوم .

كان ابن سينا قد وعد في خطبة الشفاء أن يؤلف كتاباً يسميه « اللواحق » ، يتم مع عمره ، ويؤرخ بما يفرغ منه في كل سنة ، ويكون كالشرح لكتاب الشفاء ، وكتفريع الأصول فيه ، وبسط الموجز من معانيه ؛ ولكنه مع الأسف لم يتسع وقته للوفاء بالوعد . وقد تحير المؤرخون في أمر كتاب اللواحق ، واختلفوا في المقصود منه . والرأي عندى أن اللواحق ضرب من الفلسفة تعتمد على لواحق الوجود ، أو بعبارة أخرى فلسفة بحسب اللواحق لا بحسب الذات . وهذا واضح من مبحث التعريف ، ومثال ما كان باللواحق ذلك التعريف الذى لا يبلغ جوهر الشيء وذاته . بل يصف الأسباب الخارجية عنه ، مثل قولنا في تعريف حمى الغيب : إنها حمى تثوب غيباً لعقوبة الصغراء . ومعنى ذلك أننا نقرب من جوهر الشيء حين ننظر في أسبابه الخارجية . ومهما يكن فإن السبيل إلى التعريف التام المثالى ، الذى يكون بحسب الذات . والذى يبلغ الماهية هو تتبع الجزئيات والنظر في اللوازم واللواحق .

٧ — نظرية القياس

والقياس نظرية اهتمدى إليها أرسطو ، بعد أن كان يتبع منهج القسمة والتركيب والجدل مما كان سائداً في الأكاديمية . سماه التحليل ، وتكلم عن القياس في كتاب التحليلات الأولى ، وعن البرهان في التحليلات الثانية . وعرف ابن سينا أن القياس يسمى « علم التحليل والسبب الحقيقى في ذلك أن الاستدلال بالحقيقة إنما يكون على مطلوب محدود » (القياس ص ٨) . وكتاب ابن سينا يحذو حذو أرسطو ، ويرجح بين شراحه ، حتى التعريف الذى وضعه فهو نفس تعريف أرسطو ، : « قول إذا ما وضعت فيه أشياء أكثر من واحد

لزم من تلك الأشياء بذاتها لا بالعرض شيء آخر غيرها من الاضطرار » .

ويتركب القياس — من جهة صورته — من مقدمتين على الأقل ونتيجة ، ومن ثلاثة حدود ، حد أصغر وحد أوسط وحد أكبر . وإحدى المقدمتين صغرى ، والأخرى كبرى ، فالصغرى هي التي تشتعل على الحد الأصغر ، والكبرى على الحد الأكبر . والحد الأوسط يظهر في المقدمتين ؛ مثال ذلك :

كل إنسان حيوان (مقدمة صغرى)

كل حيوان فان (مقدمة كبرى)

∴ كل إنسان فان (نتيجة)

وههنا « إنسان » حد أصغر ، « حيوان » حد أوسط ، « فان » حد أكبر . وليس من المهم مادة هذا القياس ، أى أن يكون الإنسان حيواناً بالفعل ، أو يكون الحيوان فانياً بالفعل ، وإنما المهم اندراج الإنسان تحت الحيوان بحيث ينطبق على كل فرد من أفرادها . ولذلك نجد ابن سينا قل أن يضرب أمثلة محسوسة في كتاب القياس ، بل يضع رموزاً ، مثل كل ا ب ، وكل ب ح ، إذن كل ا ح .

وقد أراد ابن سينا أن يرد سائر أنواع القياس إلى هذا النوع الحملى . وهو يسمى حتمياً نسبة إلى القضية الحملية ، التي يحتمل فيها المحمول على الموضوع . ذلك أن « إنسان » موضوع ، وحيوان محمول ، وفي المقدمة الكبرى حيوان موضوع وفان محمول . فالعلاقة بين الموضوع والمحمول علاقة حمل ، ولكن هناك أنواع أخرى من العلاقات بين طرفي القضية ، مثل علاقة المساواة ، والكبر والصغر ، والأجمل والأقبح ، وغير ذلك ؛ إلا أن ابن سينا تقديساً للمعلم الأول صاحب المنطق ، لم يحاول الخروج عليه . وكل المنطق القديم في العصر الوسيط جرى على ذلك النحو ، ولم يتغير إلا حديثاً مع المنطق الرياضى ، أو منطق العلاقات .

إن المحور الذي يدور عليه الإنتاج في القياس هو الحد الأوسط ، الذي يربط بين المقدمتين ويسمح بالإنتاج ، على أساس التداخل بين الحدود . وبحسب موقع الحد الأوسط في المقدمتين تتحدد أشكال القياس ، فالحد الأوسط (١) إما أن يكون محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى (وهذا هو الشكل الأول ، كما في المثال السابق) (٢) أو موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى (الشكل الرابع) (٣) أو محمولاً فيهما (الشكل الثاني) (٤) أو موضوعاً فيهما (الشكل الثالث) .

ولكن ابن سينا لم يقبل إلا الأشكال الثلاثة الأولى ، ورفض الشكل الرابع لأنه بعيد عن الطبع ، وغير مقبول . وغير ملائم لعادة النظر والروية ، ومستغنى عنه . وكان ابن سينا يعرف أن جماعة من القدماء ، ومنهم جالينوس فاضل الأطباء ، أدخلوا الشكل الرابع . ولكنه انحاز مع الفريق الأغلب إلى إلغائه . ويلخص ابن سينا قواعد الإنتاج على النحو التالي : « وإنما سمي الشكل الأول شكلاً أولاً لأن إنتاجه يبين بنفسه ، وقياساته كاملة ، ولأنه ينتج جميع المطالب . والثاني لا ينتج إلا السالب . والثالث لا ينتج إلا الجزئي . واعلم أنه لا قياس من سالتين ، ولا من جزئيتين ، ولا صغرى سالبة كبراهها جزئية . واعلم أن النتيجة تتبع أحسن المقدمتين ، لا في كل شيء ، بل في الكمية والكيفية : دون الجهة » (القياس - ص ١٠٨) .

والمقصود بالجهة النص على الصلة بين الموضوع والمحمول ، أهي صلة ضرورة ، أم إمكان ، أم امتناع . فإن لم ينص على ذلك ، كانت المقدمة مطلقة ، مثل قولنا : كل إنسان متنفس . ومثال ذات الجهة : كل إنسان متنفس بالضرورة ، أو دائماً . وقد ناقش ابن سينا آراء الشراح مناقشة مستفيضة . وترجع أهمية الجهة إلى الوجود الواقعي . والأصل في المنطق أنه يبحث في قوانين الفكر بصرف النظر عن الوجود

الخارجي . فقولنا كل إنسان كاتب قضية ممكنة وليست ضرورية من حيث الوجود الواقعي . فإذا دخلت عليها الجهة قيل : كل إنسان يمكن أن يكون كاتباً . ولما كان ابن سينا طبيباً يعنى بالواقع المشاهد ، فإن الأقيسة الطبية يدور معظمها حول المقدمات الممكنة ، وهذه لا تنتج إلا نتائج ممكنة . ثم إن ابن سينا يخالف ثاوفراسطس - شارح أرسطو - فيما ذهب إليه من أن النتيجة في الأقيسة ذوات الجهة تتبع الأخص في الجهة كما تتبع الأخص في الكم والكيف .

ويقابل القياس ، الاستقراء والتمثيل ، من حيث إن الاستدلال ثلاثة أنواع : إما انتقال من الكلي إلى الجزئي ، وهو القياس . وإما الانتقال من الجزئي إلى الكلي ، وهو الاستقراء ، وإما الانتقال من جزئي إلى جزئي شبيه به . والقياس أسمى صور البرهان ، وبليته الاستقراء ، وهو الحكم على كلي بما وجد في جزئياته الكثيرة ، مثل « حكمنا بأن كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ ، استقراء للناس والدواب والطيور » . وهذا لا يوجب العلم الصحيح ، إذ ربما كان ما لم يستقرأ خلاف ما استقرئ ، كالتمساح الذي لا يحرك فكه الأسفل . وقد قسم ابن سينا ، كما فعل القدماء ، الاستقراء إلى تام وناقص .

فطن ابن سينا إلى أهمية الاستقراء الناقص ، وأن كثيراً من المقدمات الأولى إنما تكتسب بالاستقراء الحسي ، وأن الاستقراء « قد يستعمل بوجه ما للتجربة ويحصل معه ضرب من اليقين وإن كانت من غير استيفاء ، كما سنتكلم فيه في كتاب البرهان » (القياس ص ٥٦٦) .

٨ - البرهان واليقين

البرهان تاج المنطق الأرسطي ، وهو موضوع كتاب التحليلات الثانية . وعندما نقل المنطق إلى اللغة العربية لم يستطع قدامى الفلاسفة والمترجمين استيعاب

ومن هنا تنشأ أنواع ثلاثة من المقدمات البرهانية الضرورية ، وهي الحسيات ، والتجريبيات ، والمتواترات .

والضرورة الباطنية إما أن تكون عن العقل ، وإما أن تكون خارجة عن العقل . فالذى عن العقل إما أن يكون عن مجرد العقل ، وهو الأوّلى ، مثل الكل أعظم من الجزء . وإما أن يكون عن مجرد العقل مستعيناً فيه بشيء آخر ، وهو المقدمات الفطرية القياس . والذى عن خارج العقل فهو الوهميات الصادرة عن الضرورة الوهمية .

إن اليقين فى القياس البرهانى إنما ينشأ عن المقدمات اليقينية . ولكى تكون المقدمات يقينية لا بد أن تكون ضرورية ، سواء أكانت الضرورة ظاهرة أم باطنية . ثم إن المقدمات تختلف باختلاف العلوم ، ولما كانت أقسام العلوم ثلاثة طبيعية ، ورياضية ، ومدنية - وهى التى نسميها الآن إنسانية - اختلفت المقدمات بحسب اختلاف العلوم . ذلك أن علم الأخلاق والسياسة لا يمكن أن تستخدم فيه الحسيات أو التجريبيات ، أو الأوليات ، بل تستخدم « المشهورات » أو « المسلمات » . مثل قولهم : « إن العدل جميل ، وإن الظلم قبيح ، وإن تشكر المنعم واجب . فإن هذه مشهورات مقبولة . وإن كانت صادقة فصدقها ليس مما يتبين بفطرة العقل المنزل المنزلة المذكورة » (البرهان ص ٦٦) . لهذا السبب فإن البرهان لا يختص بالأمور الأخلاقية والسياسية التى تبحث فى الجدل . أما البرهان فيختص بالعلوم الطبيعية والرياضية .

بدأ ابن سينا كتابه : كما بدأ أرسطو من قبل ، بأن « كل تعلم وتعلم ذهنى وفكرى وإنما يحصل بعلم قد سبق » (البرهان ص ٥٧) . والعلوم الطبيعية والرياضية لا يتسنى للفرد تحصيلها بنفسه ، بل لا بد فيها من معلم . يعتمد فى تعليمه على أصول موضوعه ،

نظرية البرهان ، ولذلك طعن على الكندي لأنه جهل هذه الصناعة ، حتى جاء الفارابى فوضحها . ولكن الفارابى كان قصير النفس فى التأليف ، كتاباته إشارات وتعليق . أما ابن سينا فقد أفاض وأطنب وهو الذى طبع المنطق العربى بطابعه . حقاً يحاذى الشيخ الرئيس المعلم الأول . ولكنه تمثل واستوعب . وناقش الشراح ، وأضاف إلى ذلك كله ما حصله بنظره وأدركه بفكره .

البرهان : قياس يقينى مؤلف من يقينيات ، وهى المقدمات اليقينية ، لإنتاج يقينى . فلا غرابة أن يكون البرهان أسمى صور الاستدلال . وهناك صور قياسية أدنى مرتبة من اليقين ، تتدرج من القياس الجدلى ، إلى السوفسطائى ، إلى الخطائى ، إلى الشعرى . فالجدلى يبدأ من مشهورات أو مسلمات وينتج نتيجة تشبه اليقين . والقياس المغالطى - أو السوفسطائى - مشبه بالحق واليقين . والخطائى يقع ظناً غالباً . أما القياس الشعرى فلا يقع تصديقاً بل تخيلاً يحرك النفس إلى انبساط أو انقباض لمحاكاة أمور جميلة أو قبيحة .

واليقين أعلى درجات التصديق . وقد سلف قسمة المنطق إلى بابين كبيرين هما التصور والتصديق . وقد سمى التصديق كذلك : لأن العقل يصدر حكماً بأن شيئاً هو كذا أو ليس كذا . والتخيل يقابل التصديق ، وهو « نافع للجمهور ، لأن أكثر عوام الناس أطوع للتخيل منهم للتصديق » (البرهان ص ٦٣) . ووظيفة التخيل التأثير فى النفس تأثيراً يقوم مقام التصديق ، كالذى يقول إن العسل مر مقي فتتنزز النفس منه على الرغم من التكذيب لما قيل . فهذه هى وظيفة الخيالات . والتصديق إما عن ضرورة ، وإما عن تسليم ، وإما عن ظن غالب .

والتصديق الذى عن ضرورة إما أن تكون ضرورته ظاهرة . وإما أن تكون باطنة . والذى تكون ضرورته ظاهرة يكون عن الحس ، أو التجربة . أو التواتر .

وموسيقى : ومن المبادئ ما لا يمكن البرهنة عليه ،
وسبيل العلم به الحدس المباشر دون واسطة .

٩ - المشهورات والرجحان

إذا كانت مقدمات البرهان من أوليات وحسيات
ومجربات وغير ذلك تفضى إلى اليقين ، فإن مقدمات
« الجدل » ، وهى المشهورات ، لا تؤدى إلا إلى
الرجحان . وكتاب الجدل فى منطق الشفاء كبير
لا يزيد عليه فى طوله سوى القياس ، ويكاد يبلغ حجم
كتاب البرهان . اتبع فيه ابن سينا ترتيب أرسطو ،
غير أن مباحث الجدل التى كانت دائرة فى أكاديمية
أفلاطون أقل نجمها بعد اكتشاف أرسطو نظرية القياس
والبرهان ، ولذلك لم يعد للجدل سوى أهمية تاريخية ،
ولم يجد صدراً رجباً لا فى العالم العربى ولا فى العالم
الأوروبى فى العصر الوسيط .
والشهرة والغلبة لحمة الجدل وسداه .

وما اشتهر مشهور بين أفراد الأمة ، وجرى فى
الناس وذاع ، إلا لأنهم يؤثرونه على ما عداه .

وليست المشهورات واحدة فى كل الأمم على حد
سواء ، ولا هى واحدة فى كل زمان . وبهذا تتفاضل
الشعوب ، ويتميز بعضها عن بعضها الآخر . والمشهورات
فى الأمة التى تنحدر مع الزمن من جيل إلى جيل
لتصبح عرفاً عاماً ، أو « شريعة غير مكتوبة » كما يقول
ابن سينا ، تعبر عن روحها ، وتفصح عن مزاجها ،
وتنظم القواعد التى يلتزمها الناس فى سلوكهم ومعاملاتهم
من جهة الدين وما يتصل به من شعائر واحتفالات ،
والأخلاق وما تفرضه من واجبات ، والسياسة وقواعد
الحكم الصالح ، الحافظ للجماعة من الانحلال والفساد ،
الآخذ بيد الأمة نحو العمران . وكل أولئك أمور إنسانية
تتصل بالذوق والمزاج والمصلحة ، ينظمها عقل عملى
يختلف عن العقل النظرى الذى تخضع له العلوم
الرياضية والطبيعية .

وعلى مصادر ، يكلف المتعلم التسليم بها بعد أن
يضعها وضعاً .

إن يقين مبادئ البرهان يقوم على أساس أن هذه
المبادئ كلية وضرورية ، أى أن تكون صادقة فى كل
زمان ومكان ، كالحال فى الأوليات التى تستمد
ضرورتها من العقل ذاته ، أو الحسيات والمجربات
وضرورتها تعتمد على المشاهدة الحسية .

ويبدو أن ابن سينا سلك فى البرهان من كتاب
الشفاء مسلكاً فيها تختص بالتجربة يخالف مسلكه فى كتبه
المتأخرة ، وفى طبعه بوجه خاص . وقد ناقش أمر
التجربة وهل تفيد اليقين أو لا مناقشة طويلة ، وميز
بينها وبين الاستقراء . لأن الاستقراء الناقص لا يفيد
إلا ظناً غالباً ، لا يقيناً جازماً . أما التجربة فإنها تتكرر
مراراً ، فيحكم الذهن حكماً يقينياً ، على الرغم من عدم
تجربة جميع الأحوال ، بل البعض فقط ، لأن استمرار
الظاهرة ناشئ عن صفة « ذاتية » . وذلك مثل أن
السقمونيا مسهل للصفراء ، أى من « طبع » السقمونيا
أن تسهل الصفراء .

لا شك أن مبحث ابن سينا عن التجربة وأثرها
فى بلوغ اليقين ، جديد من الناحية المنطقية ، وقد
استفاد ابن سينا من تجاربه الطبية . والشرط فى التجربة
لكى تفيد علماً كلياً ، أن يكون الشيء الذى « تكرر
على الحس تلزم طباعه فى الناحية التى تكرر الحس
بها أمراً دائماً » . هذه النزعة التجريبية التى تميز بها
ابن سينا لم يقدر لها أن تنمو على يد منطقة العرب
وعلمائه فيما بعد ، وعلى العكس كانت أساس المنطق
الجديد ابتداء من عصر النهضة فى أوروبا .

ولكل علم مبادئه الخاصة به ، كما أن لكل علم
موضوعه الذى يتميز به عن غيره . وهناك مبادئ
مشتركة بين جميع العلوم ، مثل بديهية المساواة ، أى
أن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ، فإنها تعم
العلوم الرياضية كلها من حساب وهندسة وفلك

من : إبراهيم مذكور ، الأب جورج قنواتي ، محمود الخضيرى ، سعيد زايد ، أحمد فؤاد الأهواني ، صوراً لنسخ كاملة من الشفاء ، بلغت ثمانى نسخ ، أصحها نسخة الأزهر التي كانت موجودة في مكتبة الشيخ نجيت . ولا شك أن مراجعة النص على ثمانى نسخ مع ذكر الفوارق الموجودة بينها ، يعد عملاً علمياً ، ومضنياً . وقد روجع « المدخل » على الترجمة اللاتينية . والمدخل - أو لإيساغوجى - هو الوحيد من منطق الشفاء الذى ترجم قديماً إلى اللاتينية .

والدكتور إبراهيم مذكور مشرف على اللجنة ، ومراجع لأعمالها ، مع كتابة مقدمة لما تنشر ، أو لما ينشره الختق .

وهذا ثبت بالأجزاء التى نشرت - وكلها فى المطبعة الأميرية بالقاهرة - وأسماء الختقين ، أو الختق ، وتاريخ النشر ، بحسب ترتيب ظهورها . أما الرقم فإنه يشير إلى الجزء .

١ - المدخل - ١٩٥١ : الأب قنواتي ، محمود الخضيرى ، أحمد فؤاد الأهواني .

٨ - الخطابة - ١٩٥٤ : محمد سليم سالم .

٥ - البرهان - ١٩٥٦ : أبو العلا عفيفى .

٧ - السفسطة - ١٩٥٨ : أحمد فؤاد الأهواني .

٢ - المقولات - ١٩٥٩ : الأب قنواتي ، محمود الخضيرى ، أحمد فؤاد الأهواني ، سعيد زايد .

٤ - القياس - ١٩٦٤ : سعيد زايد .

٦ - الجدل - ١٩٦٥ : أحمد فؤاد الأهواني .

ملاحظات :

(١) المدخل ، والخطابة ، والمقولات ، نفذت طبعياً .

(٢) البرهان ، والسفسطة لم يبق منها إلا بضع عشرة نسخة .

(٣) الجدل تم تصحيحه ، ووضع فهارسه ، وترجمة مقدماته ، ويصدر قريباً ١٩٦٥ .

(٤) كان زميلنا محمود الخضيرى قد أعد كتاب العبارة ، ولكن وفاته أجلت صدوره .

(٥) كتاب الشعر من منطق الشفاء يمكن اقتناؤه فى طبعة الدكتور عبدالرحمن بدوى ، وقد أعده للنشر بحسب منهج تحقيق لجنة الشفاء .

أما العلوم الإنسانية - أو المدنية كما كان يقال - المتعلقة أساساً بالأخلاق والسياسة ، فإن اعتمادها على الأحكام المشهورة الذائعة فى الناس ، وهذه الأحكام ليست مطلقة ، وليست كلية ولا ضرورية كما رأينا فى مقدمات العلوم الطبيعية والرياضية بل هى قضايا نسبية ، أى بالنسبة إلى الزمان أو إلى الأشخاص . فقد يكون المشهور حسناً « عند قوم » أو حسناً « فى وقت » . ولما كانت المشهورات تخضع لاعتبار الوقت ، والعرف بين الناس ، فهى غير مطلقة ، لأنها بحسب الظن لا بحسب الوجود . وفضلاً عن ذلك فإن الأمور الخلقية والسياسية موضع أخذ ورد ، وقضاياها متكافئة ، مما يحتاج إلى إيثار جانب على آخر ، وترجيح أحد الجانبين . وذلك كمن يقول : « إن خمود الشهوة خير من الفجور . وههنا ليس خمود الشهوة خيراً على الإطلاق ، بل خير فقط بالنسبة إلى الفجور . أما فى نفسه فإن خمود الشهوة ردى » (الجدل ص ١٤١) .

ويمكن القول - بوجه عام - إن المرجح للإيثار أمور ثلاثة لا بد أن تؤخذ بعين الاعتبار ، وهى : الجميل ، والنافع ، واللذيق . والحساب الدقيق للترجيح يقوم على الموازنة بين مقدار كل جانب منها ، من حيث الأطول زماناً ، والأكثر ثباتاً ، والأشد بإضافة فضيلة أخرى ، وهكذا مما يرد حساب القم إلى ضرب من القياس الرياضى فطن إليه ابن سينا ، ولكنه لم يتعمق فى بحثه ، ولم يخص فيه إلى نهاية الشوط ، ولم يطبقه تطبيقاً عاماً .

لذلك كان منطق الجدل ، إن من جهة مباحثه أو أحكامه التقييمية ، ضرباً آخر خلاف منطق البرهان . هذا يعتمد على اليقين ، وذلك على الرجحان .

١٠ - فى تحقيق الشفاء

عند الإعداد لمهرجان ابن سينا بمناسبة مرور ألف عام على مولده . أحضرت لجنة نشر الشفاء المؤلفة

مقتطفات

١ - من خطبة ابن سينا في الشفاء

وبعد حمد الله والثناء عليه كما هو أهله ، والصلاة على نبيه محمد وآله الطاهرين . فإن غرضنا في هذا الكتاب الذي نرجو أن يمهلنا الزمان إلى ختمه ، وبصحبنا التوفيق من الله في نظمه ، أن نودعه لباب ما تحقّقناه من الأصول في العلوم الفلسفية المنسوبة إلى الأقدمين ونحرب أن أودعه أكثر الصناعة ، وأن أشير في كل موضع إلى موقع الشبهة وأحلها بإيضاح الحقيقة بقدر الطاقة واجتهدت في اختصار الألفاظ جداً ، ومجانبة التكرار أصلاً ؛ إلا ما يقع خطأ أو سهواً ولا يوجد في كتب القدماء شيء يعتد به إلا وقد ضمنناه كتابنا هذا وقد أضفت إلى ذلك مما أدركته بفكرى ، وحصلته بنظري ، وخصوصاً في علم الطبيعة وما بعدها ، وفي علم المنطق . وقد جرت العادة بأن تُطوّل مبادئ المنطق بأشياء ليست منطقية ؛ وإنما هي للصناعة الحكيمية - أعني الفلسفة الأولى - فتجنبت إيراد شيء من ذلك ، وإضاعة الزمان به ، وأخرته إلى موضعه

ولما افتتحت هذا الكتاب ابتدأت بالمنطق ؛ ونحريت أن أحاذي به ترتيب كتب صاحب المنطق ، وأوردت في ذلك من الأسرار واللطائف ما تخلو عنه الكتب الموجودة .

[المدخل ص ٩ - ١١]

٢ - في منفعة المنطق

لما كان استكمال الإنسان - من جهة ما هو إنسان ذو عقل - على ما سيوضح ذلك في موضعه ؛ هو في أن يعلم الحق لأجل نفسه ؛ والخير لأجل العمل به واقتباسه ؛ وكانت الفطرة الأولى والبسيطة من الإنسان وحدهما قليل المعونة على ذلك ؛ وكان جل ما يحصل له

من ذلك إنما يحصل بالاكْتِسَاب ؛ وكان هذا الاكْتِسَاب هو اكتساب المجهول ؛ وكان مكسب المجهول هو المعلوم ، وجب أن يكون الإنسان يتدبّر أولاً فيعلم أنه كيف يكون له اكتساب المجهول من المعلوم ، وكيف يكون حال المعلومات وانتظامها في أنفسها ، حتى تفيد العلم بالمجهول ، أي حتى إذا ترتبت في الذهن الترتيب الواجب ، فتقررت فيه صورة تلك المعلومات على الترتيب الواجب انتقل الذهن منها إلى المجهول المطلوب فعلمه .

وقد يتفق للإنسان أن ينبعث في غريزته حدّ موقع للتصور ، وحجة موقعة للتصديق ؛ إلا أن ذلك يكون شيئاً غير صناعى ، ولا يؤمن غلظه في غيره . فإنه لو كانت الغريزة والقريحة في ذلك مما يكفينا طلب الصناعة ، كما في كثير من الأمور ؛ لكان لا يعرض من الاختلاف والتناقض في المذاهب ما عرض ، ولكان الإنسان الواحد لا يناقض نفسه وقتاً بعد وقت إذا اعتمد قريحته . بل الفطرة الإنسانية غير كافية في ذلك ما لم تكتسب الصناعة ، كما أنها غير كافية في كثير من الأعمال الأخرى ؛ وإن كان يقع له في بعضها إصابة كريمة من غير رام .

[المدخل ص ١٦ - ١٩]

٣ - في مادة القياس وصورته

إن الاستدلال صنعة ما تؤدي إلى غرض . وكل صنعة فإنها تتعلق بمادة وصورة ، وبحسب اختلاف كل واحد من المادة والصورة يختلف المصنوع في الصنعة . فربما كانت الصورة فاضلة ولم تكن المادة فاضلة ، كما يتفق أن يبني البيت من خشب نحر وطن سبخ ، ثم يوفى حقه من الشكل والرسم ؛ ولا يغني ذلك ،

منطقية ألبته ، ولم يكن المنطق بوجه من الوجوه معيناً في هذا من حيث هو مادة ، بل من حيث هو مكيال يعرفنا أن هذا التأليف منتج .

[القياس ص ١١]

٥ - في قياس الدور

لأنه قد يقع في القياس عارضان من جهة حال نسبة المقدمات إلى النتيجة ، أحدهما بيان الدور والآخر عكس القياس ، على ما سنبينهما . فهما - من جهة ما هما عارضان للقياس بما هو قياس - فيجب أن ينظر فيهما في علم القياس . وأما الانتفاع بهما فلإنما يكون في الامتحان والمغالطة ، أو يكون لأجل التحرز ، وقد يدخل من وجه ما في العلوم وفي الجدل . وكل واحد من بيان الدور ومن عكس القياس ، عارض للقياس ، وموضوعهما القياس . فإن الدائر والمعكوس قياس . وذلك لأن القياس لم يكن قياساً لأن مقدماته حقة أو مسلمة أو مشهورة أو غير ذلك ، بل إنما كان قياساً لأن مقدماته إذا وضعت وسلمت لزم عنها غيرها . فأما بيان الدور : فأن يكون معنا قياس على مطلوب ، ثم يجعل المطلوب مع عكس إحدى المقدمتين قياساً على إنتاج المقدمة الأخرى ، فيكون المطلوب تارة مقدمة ، والمقدمة تارة مطلوباً . فتارة توجد تلك المقدمة في بيان المطلوب ، وتارة يؤخذ المطلوب في بيانها . وبالْحَقِيقَةُ المطلوب والمقدمة يكون واحداً .

[القياس ص ٥٠٦]

٦ - في مبادئ القياسات

إن مبادئ القياسات كلها إما أن تكون أموراً مصدقاً بها بوجه أو غير مصدق بها . والتي لا يصدق بها إن لم تجر مجرى المصدق بها بسبب تأثير يكون منها في النفس يقوم ذلك التأثير من جهة ما مقام ما يقع به التصديق ، لم ينتفع بها في القياسات أصلاً . والذي يفعل

ولا يبلغ به الغرض الأقصى من الانتفاع به ، والسبب فيه رداة مادته . وربما كانت المادة فاضلة ، لكن الصورة غير فاضلة ، كما يتفق أن يبنى بيت من خشب صلب وحجارة صلبة بناء غير محكم في تركيبه ووضعه وهندامه وشكله ، فيعدم فائدة استجادة خشبه وحجارته لاستفساد صورته . وربما اجتمع الأمران جميعاً . فكذلك الاستدلال يدخله الفساد من أحد وجوه ثلاثة : إما من جهة أن يكون ما يؤلف عنه غير وثيق ، أي غير حق ، وغير بيّن : وعلى غير ما يجب أن يكون ، فإن أوقع عليه تأليف حسن ورصف فاضل لم يغن في التوصل إلى الغرض . وإما من جهة أن نفس التأليف ليس يوجب سوق الذهن إلى الغرض ، وإن كان ما عنه التأليف فاضلاً حقاً . وإما لاجتماع الشئتين جميعاً . وكما أن الصانع يلزمه أن يعرف أي الصور نافعة في غرضه وأنها غير نافعة ، وأي المواد محكمة وأنها متوسطة وأنها واهية ، كذلك المستدل يلزمه أن يعرف حال التأليفات منتجها وعقيمها ، وحال ما عنه التأليف . والغرض في الاستدلال حصول علم ، أو تسليم ، أو ظن على سبيل اكتساب . والمؤدى المعتمد عليه هو القياس . ومادة القياس هي مصدقات أو أمور في حكم مصدقات سلف بها التصديق . وصورة القياس هي الرصف والتأليف الذي يقع فيها .

[القياس ص ٦ - ٧]

٤ - المنطق آلة

وأما كونه آلة فلأنه يعين : وليس كل معونة ؟ فإن المعرفة قد تعين في معرفة أخرى على أن تكون مادة وتعين على أن تكون مكيالاً وميزاناً ، ولا تكون مادة ألبته ، وإن كان المعيار قد يمكن أن يجعل بوجه من الوجوه جزءاً أو مادة . فلإننا إذا قلنا مثلاً : كل متحرك جسم ، والنفس ليست بجسم ، واقتصرنا على هذا ، وأنتجنا فالنفس ليست بمتحركة ، لم يكن ههنا مادة

غريزي ، فكان السبيل إليه من المشهورات سبيلا تأتي عليه المخاطبة الواحدة . فإن كان لا سبيل إليه من الذائعات أو كان السبيل إليه طويلا لا تنفى به قياسات مركبة مبلغها مبلغ ما مخاطب به مخاطب واحد في وقت واحد ، حتى يضبطه ويكون له فيه المراجعة وعليه المطالبة ؛ بل كان إنما يتم بمخاطبات يوطئ بعضها لبعض ، ويبلغ فيها الغرض بمخاطبة أخيرة في وقت ثالث أو رابع ، إذ كان الوقت الواحد الذي يسع لطول محاوره لا يفي به ، لم تكن هذه المخاطبة جدلية ، بل الأولى أن تكون تعليمية ، ولم تكن مما يحسن مخاطبة الجمهور به ومن يجري مجراهم ، بل مخاطبة المتعلمين خاصة . وهذا مثل أن يكون الوضع هو أن كل مثلث قائم الزاوية فالوتر يقوى على الآخرين ، فإن هذا لا سبيل إلى أن نبليغ بالمخاطبة الجدلية في موقف واحد كنه الغرض فيه . فأمثال هذه المباحث لا تكون أغراضاً في الصناعة الجدلية .

[الجدل ص ٢٤]

٨ - في شروط جودة التعريف (الحد)

الحدود قد ننظر من أمرها في أنها كيف تولف ، وكيف تكتسب ؛ وقد ننظر من أمرها في أنها هل هي موجودة على الشروط التي ينبغي في تأليفها واكتسابها . والنظر الأول في كيفية إيجاد الحد ، والثاني في كيف اعتبار حال الحد الموجود . وقد سلف في كتاب « البرهان » حال الوجه الأول . وأما هذا الوجه الآخر فلأننا ننظر فيه في هذا الكتاب على البحث الأعم ، ونستخلص في ضمنه البحث الأخص . أعني بالبحث الأعم البحث الجدلي ، وبالبحث الأخص البحث العلمي .

فأول ما يجب أن يراعى من أمر الحد أن ننظر هل هو أولا صادق على المحدود ؟ فإنه إن لم يكن صادقا ، فقد كفى سائر البحث ، وعلم أنه ليس بحد . والثاني أن ننظر هل دل فيه على الماهية المشتركة وهو الجنس

هذا الفعل هي الخيالات ، فإنها تقبض النفس عن أمور وتبسطها نحو أمور ، مثل ما يفعله الشيء المصدق به ، فتقوم مع التكذيب بها مقام ما يصدق به ؛ كمن يقول للعسل لأنه مر مقيى فتتقزز عنه النفس مع التكذيب بما قيل ، كما تتقزز عنه مع التصديق به أو قريبا منه . وكما يقال إن هذا المطبوخ المسهل هو في حكم الشراب ، ويجب أن نتخيله شراباً حتى يسهل عليك شربه ، فيتخيل ذلك فيسهل عليه ، وذلك مع التكذيب به . فهذا الواحد هو مبدأ القياسات الشعرية . ومنافع القياسات الشعرية عند الجمهور في الأمور الجزئية قريبة من منافع القياسات المعقودة من المصدقات التي تولف منها قياسات في الأمور الجزئية ، إذ كان الغرض في إيقاع التصديق فيها هو تقزز النفس على انقباض وانبساط أو سكون عنهما . وإذا كان التخيل من شأنه أن يفعل ذلك قام مقامه . على أن أكثر العوام أطوع للتخيل منهم للتصديق . فهذا قسم :

وأما القسم الذي فيه التصديق ، فلما أن يكون التصديق به على وجه ضرورة ، أو على وجه تسليم لا يختلج في النفس معاندة ، أو على وجه ظن غالب . والذي على وجه ضرورة ، فلما أن تكون ضرورته ظاهرة - وذلك بالحس أو بالتجربة أو بالتواتر - أو تكون ضرورته باطنية . والضرورة الباطنية إما أن تكون عن العقل ، وإما أن تكون خارجة عن العقل ، ولقوة أخرى غير العقل .

[البرهان ص ٦٣ - ٦٤]

٧ - في الغرض من الجدل

الغرض المقصود في هذه الصناعة هو الإقناع والإلزام . فليس الغرض هو الإقناع والإلزام في واحد بعينه من طرفي النقيض ، بل في كل واحد منهما ، إذا كان من شأنه أن يبحث عنه ، ويختلف فيه ، ويكون للجمهور والعاميين من أرباب الصنائع فيه رأى غير

القريب ؛ فإنه وإن لم يكن الجنس مقولاً ، وكان
لم يذكر جنس ألبتة ، أو ذكر جنس ليس جنس
الشيء ، أو ذكر جنس بعيد وترك الجنس القريب ،
فلم يعمل شيء .

القريب ؛ فإنه وإن لم يكن الجنس مقولاً ، وكان
لم يذكر جنس ألبتة ، أو ذكر جنس ليس جنس
الشيء ، أو ذكر جنس بعيد وترك الجنس القريب ،
فلم يعمل شيء .

[الجدل ص ٢٤١ - ٢٤٢]

٩ - في السفطة

والفيثاغوريون من الفلاسفة ، وكثير منهم قال :
إن الفلسفة وإن كان لها حقيقة ما ، فلا جدوى في
تعلمها ، وإن النفس الإنسانية كالهيمية باطلة ،
ولا جدوى للحكمة في العاجلة ، وأما الآجلة فلا آجلة .

ومن أحب أن يعتقد فيه أنه حكيم ، وسقطت قوته عن
إدراك الحكمة ، أو عاقه الكسل والدعة عنها ، لم يجد
عن اعتناق صناعة المغالطين مقيصاً . ومن ههنا نتجت
المغالطة التي تكون عن قصد ، وربما كانت عن ضلالة .

والمغالطون طائفتان : سوفسطائي ، ومشاغبي ؛
فالسوفسطائي هو الذي يترأى بالحكمة ويدعى أنه
مبرهن ولا يكون كذلك ، بل أكثر ما يناله أن يظن
به ذلك . وأما المشاغبي فهو الذي يترأى بأنه جدلي ،
وأنه إنما يأتي في محاوراته بقياس من المشهورات المحموده
ولا يكون كذلك ، بل أكثر ما يناله أن يظن به ذلك ؛
[السفطة ص ٤ - ٥]

ويشبه أن يكون بعض الناس - بل أكثرهم - يقدم
ليثارة لظن الناس به أنه حكيم ولا يكون حكيماً ، على
ليثارة لكونه في نفسه حكيماً ولا يعتقد الناس فيه ذلك ؛
ولقد رأينا وشاهدنا في زماننا قوماً هذا وصفهم :
فإنهم كانوا يتظاهرون بالحكمة ، ويقولون بها ، ويدعون
الناس إليها ، ودرجتهم فيها سافلة . فلما عرفناهم أنهم
مقصرون وظهر حالهم للناس ، أنكروا أن تكون
للحكمة حقيقة ، وللفلسفة فائدة . وكثير منهم لما لم يمكنهم
أن ينتسب إلى صريح الجهل ، ويدعى بطلان الفلسفة
من الأصل ، وأن ينسلخ كل الانسلاخ عن المعرفة
والعقل ، قصد المشائين بالثلب ، وكتب المنطق والباينين



الجزيرة المحطمة لهاينرش فون كلايست

بمترجم
الدكتور مصطفى ماهر

الشرقية) لأب من النبلاء كان يحترف الجندية وورثة عن آبائه وأجداده . فلم يكن الأب أول ولا آخر من عمل من عائلة فون كلايست في الجيش البروسي ، بل كان واحداً من عشرات قدمتهم إلى الجندية ، فتخلفوا بأخلاقها وتمسكوا بتقاليدها التي غرسها فريدريش الأكبر والمتبع لأسرة فون كلايست يتبين أنها من أصل سلافي (والمعروف أن أسراً كثيرة من المنحدرة من أصول سلافية أنجبت عباقرة وأفذاذاً ، نيتشه مثلاً) وأنها استقرت في الربوع الشرقية من ألمانيا في وقت مبكر واحتلت لنفسها مكاناً مرموقاً بين الأسر العريقة ، وخلدت اسمها بعدد كبير من القادة الأفذاذ ، والأدباء المبرزين . وتلقى هاينرش تعليمه الأول في البيت على يد مدرس خاص ، كالعادة في الأسر الغنية الرفيعة ، وتأثر بهذا التعلم الأول تأثراً كبيراً . والظاهر أن هذا المعلم كان معجباً بتلميذه وكان يتنبأ له بمستقبل فريد ، فقد قال عن تلميذه : « إنه عقل ناري لا يخمد ، بل يتأجج حتى لأبسط الأمور ، ولا يهدأ في مضمار تنمية معارفه ، أوتي قدرة ذهنية عجيبة وحباً وحاساً شديداً للتعلم . لقد كان باختصار أكثر الناس صراحة واجتهاداً ، وكان إلى ذلك يتسم بالنواضع » .

في ٢١ نوفمبر عام ١٨١١ خرج شاب في منتصف العقد الرابع من العمر تصحبه شابة نصرهه ببضع سنين من فندق يطل على بحيرة الفانزيه قرب برلين ، وسار الاثنان برهة ناحية البحيرة ، ثم وقفا وأخرج الشاب من جيبه مسدساً سدده إلى صدر رفيقته وضغط على زناده فخرت من فورها ، ثم وضع فوهته في حلقه وضغط ضغطة ثانية فهوى إلى جانبها . وأسرع من بالفندق إلى مكان الطلقتين فوجدوا جثة هنريته فوجل وجثة الأديب الألماني هاينرش فون كلايست . وتأثر من تأثر من الواقفين وربما بكى البعض ، لكن أحداً لم يقدر الخسارة التي منى بها الأدب الألماني والأدب الإنساني كله ، عندما توقف هذا القلب عن الانتفاض وثلت هذه اليد عن الحركة . وظلت الأيام تصهر ما بقي من أعمال هذا الأديب المنطلق المرتد فتزيدتها وضوحاً وتؤكد كرم معدنها حتى أصبح فهرس الدرر الألمانية يضم أعمال جوته وشيللر وهاينرش فون كلايست فلا يفرق بينها .

(حياة هاينرش فون كلايست

ولد هاينرش فون كلايست في ١٨ أكتوبر عام ١٧٧٧ بمدينة فرنكفورت - أودر (حالياً في ألمانيا

المناهضة للثورة الفرنسية (النمسا ، إنجلترا ، بروسيا) في القضاء على الثورة الفرنسية وإعادة النظام الملكي ، وبدأ نجم نابليون في الظهور . هنالك وجد جنود بروسيا أنفسهم يتحولون بعد الفشل في المعركة إلى شيء ناقص ، مشوه ، فيتزمر منهم من يتزمر ، وينصرف عن الجندية من ينصرف . وكان هاينرش فون كلايست من الفريق الذي قر رأيه على ترك الجندية . فراح يركز اهتمامه على الفن والفلسفة واللغات القديمة والرياضيات والفلسفة ، ويستعد تدريجياً لتنفيذ قراره ترك الجندية : « لقد تحولت أعاجيب النظام العسكري العظيمة التي يدهش لها العارفون بها جميعاً ، إلى أمور ينصب عليها جام احتقاري ، ولم أعد أرى في الضباط إلا مروضين ، ولم أعد أرى في الجنود إلا عبيداً . كانت الكتيبة إذا قامت بعرض أفانينها تلوح لي كتمثال حي يمثل الطغيان هذا إلى أنني بدأت أحس احساساً قوياً بأن وضعي الشاذ يؤثر على أخلاقي . فقد كنت في بعض الأحيان أجدني مضطراً إلى المعاقبة في موقف كنت أفضل فيه العفو ، أو أجدني مضطراً إلى العفو في موقف كان الأحرى بي فيه أن أعاقب ، وكنت في الحالين أشعر بأنني ارتكبت ذنباً وبأنني أستحق العقاب » .

وهكذا ذهب هاينرش فون كلايست في يوم من الأيام إلى رئيسه وقدم إليه التماساً باعفائه من الخدمة . وخرج من الجيش . ولم يكن هذا عملاً هيناً ، بل كان عملاً « مشيناً » في نظر أسرة فون كلايست ذات التاريخ الطويل في السلك العسكري وفي البطولة . وبدأ الصدع بينه وبين عائلته يتسع ويزداد عمقاً . والتحق كلايست عام ١٧٩٩ أي وهو في الواحد والعشرين من عمره ، بجامعة فرنكفورت - أودر ليتابع دراسة الرياضيات والطبيعات ، وهو يحلم بأن يصبح « عالماً » . لكن الجامعة لم تقدم له المادة الرفيعة التي كان يتخيلها ، ففكر في تركها والانتقال إلى جامعة أخرى ، مثل جوتنجن .

فلما مات أبوه أرسلته الأسرة إلى قسيس إنجيلي في برلين كان يعمل في الوقت ذاته مدرساً بالمدرسة الفرنسية ببرلين ، فأقام عنده للعلم . لم يختلف هاينرش إذن إلى مدرسة من المدارس الحكومية أو الخاصة ، بل تعلم على أيدي المعلمين الخصوصيين . تعلم اللغة الفرنسية وأجادها قراءة وكتابة وحديثاً ، وكانت هي لغة الكبراء ، وأحاط بطرف من الثقافة الفرنسية كبير ، وكانت الثقافة الفرنسية هي الثقافة الأولى يتشبه بها الملك فريدرش الثاني ويتبعه في ذلك البلاط والكبراء ومن يريد حذو حذوهم .

فلما بلغ الخامسة عشرة من عمره لم يسأله أحد عن المهنة التي يريد أن يحترفها فقد كان مفهوماً أن الجندية تنتظره ، الجندية ولا حرفة غيرها ، وهكذا وجد نفسه في الحرس البوتسداي يتدرج في مدارجه حتى يصبح ضابطاً . وما لبثت الحرب أن استعرت بين بروسيا وفرنسا على أثر الثورة الفرنسية (١٧٨٩) ، ونزل « الصبي » بدرجة ملازم مع الجيش البروسي إلى الميدان وجرب الحرب في معركة الراين في ماينتس عام ١٧٩٣ ، وعرف أهوالها على حقيقتها ، فلما أوشكت الحرب على نهايتها كتب في خطاب له يقول : « عسى أن تمن علينا السماء بالسلام حتى نعوض الوقت الذي قضيناه هنا في التقتيل بلا وازع من الأخلاق ، نعوضه بأعمال يحبها الناس ، بأعمال في صالح البشر . » كان هذا هو الدرس الذي تعلمه من الحرب ، وكانت هذه بداية التحول العظيم في حياته .

وانتهى حصار ماينتس بعد « صلح بازل » ، وخرجت بروسيا من الحرب ، وعادت الكتيبة إلى بوتسدام . وساد السلام الموقت الربوع الألمانية وأنتج جوته وشيللر وغيرهما الكثير . وبدأ الجيل الأول من الرومانتيكيين الألمان في الزحف بأعمال في النقد وترجمات من الإنجليزية والأسبانية . لكن السلام الذي تحقق لم يدم طويلاً . فقد فشلت الدول الأوروبية

عجزه عن التوفيق بين الأشياء في كل منسجم . وأغلب النقاد يرون أن سبب الرحلة هو التماس طبيب ما يعالجه من مرض يحول بينه وبين الزواج .

المهم أن هاينرش فون كلايست أحس وهو في فورتسبورج لأول مرة أن طريقه هو الأدب ، أحس أن له القدرة على ابتداع أفكار أدبية وصيها في قوالب أدبية ، وصور له طموحه أن في إمكانه أن يصبح الأديب المبدع ، كما صور له من قبل أن في إمكانه أن يصبح عالماً مرموقاً . فلما عاد من رحلته ترك الوظيفة « لقد تعودت أن أسعى إلى أهدافي أنا ، وتخلصت تماماً من عادة السعى إلى أهداف ليست أهدافي » . مرة أخرى يتأكد وجود الصدع الذي يحول بينه وبين الاندماج في الآخرين ، ووجود الاتجاه إلى تكوين عالم آخر له على هواه . وساعد هاينرش في موقفه ما قرأه من كتابات روسو عن الحرية والفردية وعن الإحساس الشخصي وعن الطبيعة باعتبارها مصدر البراءة والمجتمع باعتباره بؤرة الفساد .

وتصادف أن وقع في يده كتاب « نقد العقل الخض » للفيلسوف الألماني الأشهر كانط فقرأه وأوله تأويلاً لا يحتمله وتعلم منه الشك والاضطراب . وفي ذلك كتب إلى خطيبته يقول : « لقد هوى هدفي الأوحده ، لقد هوى هدفي الأسمى ، ولم يعد لي الآن هدف مطلقاً . ولم تعد الكتب تثير في غير التقزز » . . . « لا يمكن أن نقطع بأن ما نسميه حقيقة هو حقاً حقيقة وليس تهبواً » . . . « وهكذا يكون سعينا نحو الحقيقة سعياً بلا جدوى » . (٢٢ و ٢٣ مارس ١٨٠١) . لكن كلايست ظل يتعلق بنظرية كانط في التقنين الخلقى للفرد ، وكان رأيه أن الحكم الخلقى مرجعه إلى الاحساس ، لكن إلى الاحساس الخالص وحده ، لأن الاحساس المضطرب لا يولد إلا الإثم . أما مجمل حصيلة كلايست من الفلسفة الكانطية فكان الشك في قيمة المعارف والحقائق والأخلاق والاتجاه إلى العدمية .

ولكن أحداثاً طرأت على حياته غيرت مجراها . كان هاينرش في برلين على علاقة بأقارب وأصدقاء يهمننا منهم شخصان : أولاً واحدة من بنات عمومته تدعى ماري فون كلايست كانت على صلة طيبة بالبلاط الملكي ، فاستغلت الصلة أكثر من مرة في السنوات القادمة لمساعدة هاينرش ، وكانت تكن لهاينرش الحب والتقدير ، وكان هاينرش متعلقاً بها أشد التعلق حتى أنه اقترح عليها أن ترافقه في انتحاره ، فلم تفهم مقصده ، وعاشت لتتلقى آخر ما كتب هاينرش ؛ ثانياً واحدة من بنات الأسر العريقة ، هي فيلهلمينه فون تسينجه ، ابنة أحد جنرالات الجيش ، هام بها هاينرش وتعلق بها أشد التعلق ، وكتب إليها خطابات جميلة ، وصلنا عدد منها ، وخطبها خطبة لم تنته بزواج ، لأسباب كثيرة سنشير إلى بعضها فيما بعد . ويبدو أن صلة هاينرش فون كلايست بفيلهلمينه فون تسينجه دفعته إلى الانصراف عن الدراسة والانتقال إلى برلين وقبول وظيفة في الحكومة تتصل بأمر التجارة والصناعة والمالية . ولكنه ما لبث أن أحس أنه لم يخلق لهذه الوظيفة تماماً كما أحس من قبل بأنه لم يخلق للجيش . « إن على أن أفعل ما تطلبه مني الدولة ، وليس لي أن أبحث فيما إذا كان هذا الذي تطلبه مني خيراً أو شراً . على أن أتحوّل إلى مجرد آلة تنفذ أهدافها المجهولة - وهذا شيء لا طاقة لي عليه » . وتجددت الحيرة . وزادها تفاقماً إصابة هاينرش بمرض مجهول . لا نعرف من أمره إلا تلميحات . كل ما نعرفه على وجه التحديد أن هاينرش فون كلايست حصل في أغسطس عام ١٨٠٠ على أجازة قام برحلة إلى ليبتيغ ودريسدن وفورتسبورج . وكتب إلى خطيبته خطابات كثيرة يصف فيها مشاهداته وانطباعاته ويتكلم بلسان من أضناه سقم فخرج يلتمس دواء فأوشك أن يمجه . وكتب إلى أخته أولريكة يتحدث إليها عن الاضطراب الذي يعيش فيه وعن الحيرة التي استبدت به وعن

وخرجت مسرحيته «أسرة شروفنشتاين» (١٨٠١ - ١٨٠٢) مزيجاً من الروسية والكانطية على طريقته..

وترك هاينرش فون كلايست برلين برفقة أخته الوفية أولريكه إلى باريس زاعماً أن وجهته الدراسة . وأخذ معه أوراقه : «أسرة شروفنشتاين» ومسودات «كيتشن فون هايلبرون» و «بنزيبيا» . كانت باريس عاصمة أوروبا بلا منازع تجذب الأنظار كلها إليها . لكن هاينرش لم يجد فيها ضالته وتصور أن الأمة الفرنسية توشك على الفناء والتدهور ، وتبلورت في ذهنه فكرة عظمة الريف وبشاعة المدن وضرورة الهرب من المدينة إلى القرية . وهكذا رحل إلى سويسرا وهو يعتقد أنه قد عرف طريقه وتوصل إلى الصورة التي ينبغي لحياته أن تتخذها . أراد أن يمتلك مزرعة صغيرة تدر عليه ما يقيم به أوده ، وأراد أن تكون له في هذه المزرعة صاحبة تشاركه حياته البسيطة الريفية ، وأراد أن يعتمد في هذا الهدوء الريفى إلى تصنيف الأعمال الأدبية وبلوغ الشهرة حتى يمحو أثر أقاويل الشامتين ، ويبين لهم أنه بعد خروجه من الجيش قادر على بلوغ الشهرة بوسائله الخاصة . وكان هاينرش فون كلايست كلف بالشهرة يجعله يتصور نفسه كأنه محارب يريد إخضاع الدنيا لإمرته بفرائد أعماله .

لكن أمله الذى بناه على ثلاث : مزرعة يعيش منها وعليها ، زوجة يأنس بها وإليها ، أدب يرتفع به نجمه ، ما لبث أن تبدد . فقد تراجعت خطيبته واثارت عائلتها الكريمة على ذلك الذى يريد أن يجعل من فتاة المجتمع صبية ريفية . وفسخت الخطبة . وتآلم هاينرش ألماً شديداً وكتب إلى خطيبته : «كفى عن الكتابة إلى ، فلم يعد لدى سوى رغبة واحدة : أن أموت عاجلاً» .

ولم يكن الألم الذى أصاب هاينرش ألماً نفسياً فحسب ، بل كان مرضاً جسدياً نفسياً . كان هاينرش يحس صداعاً في رأسه ، وضيقاً في نفسه ، فاعتزل الناس

وأم «أسرة شروفنشتاين» وبدأ مسرحية «جيسكارد» ولكنه بدأ يسخط على الحياة في سويسرا ويفكر في مغادرتها وكان نابليون يوشك أن يضمها إلى إمبراطوريته وكان آخر شيء يمكن أن يقبله فون كلايست أن يعيش في ظل حكم ذلك الأجنبي المتجبر : واختلطت هذه الانفعالات والأفكار والهواجس كلها في مشروع «روبرت جيسكارد» تلك المسرحية التي أراد أن يصل فيها إلى مستوى لم يصل إليه أحد في العالمين . واستجمع قواه الخائرة وحمل نفسه فوق طاقتها ، فانهار انهياراً يوشك أن يكون تاماً ، وأرسل إلى أخته يخبرها بحاله وبأنه على قاب قوسين أو أدنى من الموت . فأسرعت إليه ، ووجدت القوات العسكرية تحاصر المدينة ، فبدلت جهداً كبيراً حتى تم لها اختراق الحصار ، ووجدت أخاها قد تماثل للشفاء ، ووجدت لديه صديقاً له هو ابن الأديب الألماني الشهير فيلاند نحشى أن ينكل به الأعداء لو كانت لهم الغلبة ، فساعدته على الهرب إلى ألمانيا . وهكذا مهدت هذه المساعدة التي قدمتها أولريكه للابن الطريق لاتصال هاينرش بالأب .

ترك هاينرش فون كلايست سويسرا وذهب إلى فامار ونزل ضيفاً على كريستوف مارتن فيلاند وتوطدت عرى الصداقة بينهما رغم ما لاحظته فيلاند الأب من غرابة في طباع كلايست . واستطاع فيلاند أن يجعل كلايست يقرأ عليه جزءاً من مسرحيته «روبرت جيسكارد» فأعجب بها اعجاباً شديداً وقال عنها : «لو اجتمعت قرائح السخيل وسوفوكل وشكسبير لإنتاج تراجيديا واحدة فلن تكون تلك سوى مسرحية كلايست عن موت جيسكار النورمانى ، إذا تمت وكانت في مجموعها من نوع المختارات التي قرأها على : والحق أنني منذ سمعت كلايست يقرأ مختارات من مسرحيته روبرت جيسكارد ، أيقنت أن كلايست قد ولد ليسد الفراغ العظيم في أدبنا ، ذلك الفراغ الذى لم يسده جوته ولم يسده شيللر» .

وقد وصلتنا من هذه المسرحية الفريدة غرتها (٥٠٠ بيتاً) ، كلها قرأناها أحسننا بالحسارة الفادحة التي منى بها الأدب الإنساني كله بضياح البقية وتحولها إلى رماد ودخان . فقد وفق كلايست في مسرحيته إلى موضوع تاريخي له قيمته التاريخية من ناحية وله من ناحية ثانية قيمة رمزية ، فهو يشير إلى نابليون ويشير إلى كل طاغية يستبد في الأرض ويعلو فيها علواً عظيماً ثم تحل به كارثة تفتح له حفرة للنهاية المحتومة فينقلب فيها . روبرت جيسكاردي اغتصب الحكم اغتصاباً وراح يصول ويجول ويحشد حشوده لغزو بزنطة فاذا الطاعون يتفشى في جنده ويصيبه هو أيضاً فينتهي ذليلاً مهيناً ، وكانت نهايته تبدو أشبه شيء بالحال . وكان نابليون في أوج مجده يصول ويجول ويحشد الحشود لغزو الدنيا كلها فتنبأ له كلايست بنهاية جيسكاردي خاصة عندما تفشى الطاعون في جند نابليون عند عكا واستعمل فيلاند نفوذه لدى الناشر جوشن فجعله ينشر مسرحية « عائلة شروفنشتاين » . وراح يشجع كلايست بمختلف الطرق . ولاحق بارقة أمل جديد في حياة كلايست . فقد أولعت به « لويزه » ابنة فيلاند ، وكانت فتاة على جانب كبير من الجمال والرقة ، واعتقد الأب أن كلايست سيتقدم إليه طالباً يدها ، وكم كانت دهشته عندما وجده يعد العدة للرحيل وينصرف . وكان الناس في حيرة من أمره ، البعض يعتقد أنه مجنون ، والبعض يرد تصرفاته الغريبة إلى « العبقرية » (كان على سبيل المثال يكلم نفسه ، وكان يتوه فلا يرى من يكون أمامه ، وكان كثيراً ما يعجز عن التركيز على شيء بعينه) .

لم يرض هاينرش فون كلايست عما كتب وأعتقد أن أسلوبه دون الموضوعات التي يعالجها وأن مؤلفاته في مجموعها أقل من المستوى الذي يطمح إليه ، وأن موهبته منقوصة . وفكر في الانتحار ، لكن صديقه « بفيل » أخذه في رحلة طويلة قطعها سيراً على الأقدام

ووصلا فيها إلى سويسرا وإيطاليا وفرنسا ليروح عنه . ولكن الرحلة لم تؤد إلى نتيجة حاسمة ، فقد كتب كلايست من جنيف في أكتوبر ١٨٠٣ يقول : « الجحيم هو الذي أعطاني مواهبى المنقوصة ، فإن السماء الناس مواهب كاملة أو لا تهبهم مواهباً على الإطلاق » وبعد أسبوعين حرق مسودة روبرت جيسكاردي ومسودات أخرى (في باريس) .

استبدت هاينرش فون كلايست فكرة قصوره عن صب الأفكار في القوالب اللائقة ، وقرر أن ينهي حياته . « قرأت في باريس ما أنجزته من مؤلفات فأنتكرته انكاراً وحرقة . . وانتهى الأمر . . لأنني أندفع إلى الموت » وفكر كلايست في ساعة من ساعات اليأس أن ينضم إلى الجيوش النابليونية لموت في الحرب كنوع من الانتحار ، ولكنه نبذ هذه الفكرة وقفل راجعاً إلى ألمانيا . والظاهر أن هاينرش كان لا يجد الشجاعة الكافية ، أو لا يريد أن يموت منتحراً هكذا بمفرده ، وكان يفضل أن يضع نفسه في موضع ينصب عليه فيه الموت انصباباً ، أو أن يشترك مع آخر أو أخرى في تنفيذ الانتحار على نحو ما سئى فيما بعد . ومرض هاينرش فون كلايست في طريق عودته مرضاً شديداً أقعده في ماينتس . فلما أبل استأنف رحلته وقصد فيلاند فزاره والتقى بلويزه ثم عاد إلى بوتسدام وبذل جهوداً كبيرة للعودة إلى العمل بالحكومة . لكن القصر الملكي كان يتشكك فيه لغرابة تصرفاته ، ولترحاله في بلاد العدو في أوقات حرجة ، ولتركة الجيش وانصرافه عن العمل الحكومي مرة . وفي النهاية نجحت الجهود ووافق القصر على تعيينه في وظيفة بمدينة كونجسبرج ببروسيا الشرقية (ضمت إلى روسيا بعد الحرب العالمية الثانية) . وكانت كونجسبرج مدينة تفيض بالنشاط الثقافي والعلمي والسياسي . كان فيها الأستاذ كريستيان ياكوب كراوس يدرس في جامعتها فلسفة عملية ينهج فيها منهج كانط من ناحية ومنهج آدم سميث من ناحية ثانية . ولسنا نعلم

إذا كان كلايست اتصل بهذا الأستاذ أم لم يتصل به ولكننا نعلم أن مسرحيته الرائعة « الأمير فريدرش فون هومبورج » فيها صدق كبير لفلسفة كانط واتجاه كراوس في تفسيرها . ثم اننا نعلم كذلك أن كلايست اتصل برجالات بروسيا الشرقية مثل أورسفالد ودونا وشون الذين اشتركوا بعد سنوات طويلة في حركة الإصلاح التي أعلنها فون شتاين وتمثلت في ثورة بروسيا الشرقية على نابليون (١٨١٣) دون انتظار أمر من الملك .

واستمرت إقامة كلايست في كونجسبرج من مايو ١٨٠٥ إلى آخر ١٨٠٦ عاصر خلالها تغييرات سياسية جملة باللغة الأهمية . كانت سياسة بروسيا حول عام ١٨٠١ مبنية على الاعتقاد في امكانية التعايش السلمى بين بروسيا الملكية وفرنسا الثائرة ، فالتزمت بالحيداء في الخارج والداخل . وما جاء عام ١٨٠٥ حتى تؤكد خطأ هذه السياسة . في ذلك العام هجر نابليون جيوشه وانقضت على القوات النمساوية الروسية المتحالفة وهزمها وبدأت فرنسا تتبع سياسة توسعية . واتضح للساسه في بروسيا أن سياسة الحيداء ستضع بلادهم لقمة سائغة في فم الدكتاتور الزاحف وأن تغيير السياسة البروسية أمر لا مفر منه وأن السياسة الجديدة لا بد أن تكون سياسة ألمانية قومية .

وجاء هذا الاتجاه الجديد في السياسة البروسية على هوى كلايست ، فقد علمنا في مواضع كثيرة أنه كان يكره نابليون ويسخط عليه ، فزاد تحفزه به وحنقه عليه حتى تساءل : « لم لا يوجد شخص ، شخص واحد فقط يسدد الرصاص إلى رأس ذلك الشبح القبيح الذى حل بالعالم ؟ ماذا يريد هذا اللاجئ بالضبط هذا ما أود معرفته » . كان من الممكن أن يتحول هذا الاندماج في الشعور القومى الوطنى العام إلى سبب يعيد إلى نفس كلايست الحائرة أترانها ، ولكن الأحداث بينت أن اضطراب نفسه كان أعمق بكثير من أن يجدى

معه شيء من هذا القبيل . المهم أن كلايست اندفع في التيار الوطنى المناهض لنابليون اندفاعاً عميقاً ، حتى أنه كتب إلى الوزارة آتئذ يطالبها بالأ تراجع أمام نابليون خطوة وحشاً على التصدى له . وتفجر ينبوع الأدب في نفسه دفاعاً ، وارتبط تدفقه باعتلال صحته . فطلب أجازة للاستشفاء ، وذهب إلى حمامات بيللاو . لكنه لم ينل الراحة التي كان ينشدها ، وعكف على أعماله فأنتج وعدل وجدد . كتب « المركز فون أو » و « ميشائل كولهاز » وأتم « الجرة المحطمة » وجهاز « أمفريون » للطبع وكتب شيئاً في « بنتزليا » وصاغ « زلزال شيلي » الصياغة النهائية .

نزلت بروسيا الحرب ضد نابليون ففشلت فيها المرة بعد المرة ، وتوالت أخبار الهزيمة في بينا وأورشنت ، وانتصر نابليون ، وصرخ هاينرش فون كلايست « ٤٠ ألف جندى يحتشدون في الميدان ولا ينتصرون ! » وفي أواخر يناير ١٨٠٧ سافر كلايست بصحبة ضابطين مسرحيين من بروسيا الشرقية إلى برلين وكانت في يد الفرنسيين . ولسنا نعلم للآن سبباً لهذه الرحلة الخطيرة ، وعميل نفر من المؤرخين إلى الاعتقاد بأن كلايست كان مكلفاً بمهمة سرية . كل ما نعرفه على وجه التحديد أن كلايست قبض عليه وزج به في السجن ، وفشلت كل الجهود التي بذلت لاطلاق سراحه . وفي فبراير عام ١٨٠٧ نقل كلايست إلى فرنسا ، وعامله الفرنسيون معاملة المجرمين وأهانوه وأذلوه ، ووضعوه في سجن « فور دى جو » ثم نقلوه إلى سجن « شالو على المرن » ومنعوا عنه الورق والقلم في أول الأمر ، ثم سمحوا له بهما بعد ذلك ، فراح يكتب . وفي يوم من الأيام فتحوا باب السجن وقذفوا به إلى خارجه ، فوقف في الطريق وهو لا يحتكم على شروى نقيب . واستجدى هذا وذاك حتى تجمع له المال اللازم للعودة ، فعاد إلى دريسدن .

لم يكن وقوع بروسيا وغيرها من الأراضي الألمانية في قبضة الفرنسيين يعني أن أهل هذه المناطق قد رضوا بالهزيمة وقبلوا الاحتلال ورضخوا للتبعية الإمبراطورية النابليونية . إنما بدأت حرب التحرير يقوم بها جمع من الضباط والمدنيين ينظمون أنفسهم في تشكيلات سرية . وكانت أهم حركة هي التي قامت في النمسا . وتحرك ضمير هاينرش معها وكتب مسرحية جديدة « معركة هرمن » توحى بإيمان المؤلف بانتصار معركة التحرير انتصاراً لا ريب فيه . وما لبثت حرب التحرير في النمسا أن انتهت إلى الفشل ، وتحطمت آمال هاينرش فون كلايست . وانتقل بعد ذلك إلى براج (عاصمة تشيكوسلوفاكيا حالياً ، وكانت قديماً مدينة ألمانية) وحاول أن ينشئ فيها مجلة اسمها « جرمانيا » يعبر فيها الألمان عما يجيش في صدورهم . وفشلت المحاولة ، وأدى الفشل به إلى الوقوع في بأس شديد وإلى الإصابة بمرض عضال . حدث كل هذا وأهله ومعارفه في برلين يظنون أنه مات أو فقد . والحق أن معلوماتنا عن هذه الفترة من حياة كلايست قليلة وتمتقر إلى الوثائق . كل ما نعرفه أنه كتب قصائد وطنية مثل « جرمانيا تتحدث إلى أبنائها » تعتبر عنصراً هاماً في حركة التحرير . بل ربما كانت هذه القصائد الوطنية أعظم ما كتب في ذلك العصر في ذلك الموضوع . في هذه القصائد يتحدث كلايست بأسلوب من يعتقد أنه أصبح لسان أمته .

وبدأ هاينرش فون كلايست محاولة أخرى ، تتجه هذه المرة إلى الجمهور الواسع في برلين . فأخرج في أول أكتوبر ١٨١٠ جريدة يومية اسمها « برلينر آبند بليتر » فيها أخبار بوليسية ، وأخبار مثيرة ، وأخبار عن الحوادث والحرائق ، وأخبار محلية . . جريدة من نوع جرائد البولفار . ووزع العدد الأول مجاناً من قبيل الدعاية ، ولاقت الجريدة نجاحاً هائلاً . لكن النجاح ما لبث أن اعتراه الضمور التدريجي حتى

كانت دريسدن ، العاصمة السكسونية ، تعج في ذلك الوقت بتيارات أدبية منها تيارات الحركة الرومانتيكية ، وكان أهل دريسدن ، إذا قورنوا بأهل بروسيا المحتلة المنكسرة ، ينعمون بالحرية ، رغم أن سكسونيا كانت خاضعة لنابليون بدخولها في عصبة الراين . بقي كلايست في دريسدن ، ووجد فيها جمهوراً لمسرحياته وقصصه . بل إن بعض الجرائد تحدثت عنه ووصفته بأنه أديب ممتاز ، وارتفع نجمه في دريسدن حتى أنه يروى أن بعض المهتمين بالأدب قدموا إليه على مائدة عامة تاجاً من الغار تقديراً لبراعته . وفي صيف ١٨٠٧ تمت بنزلياً نهائياً وأرسلها في العام التالي إلى الناشر كوتا . وأتجه كلايست في نشاطه اتجاهاً فيه شيء من الجدة . فقد أخرج بالاشتراك مع آدم مولر في مطلع عام ١٨٠٨ مجلة « فوبوس » ، مجلة للفن » ، شهرية . نشر كلايست في هذه المجلة بعض مؤلفاته السابقة كاملة ، ونشر من مؤلفاته الأخرى مقتطفات ، وكان طابع المجلة عموماً ، طابع الرومانتيكية . وحاول كلايست اجتذاب جوته للكتابة فيها ولكن جوته لم يفعل . وما لبثت العلاقة بين كلايست وجوته أن فترت وتحولت إلى كراهية خاصة بعد أن قطعت مسرحية « الجرة المخطمة » ومثلت مقطعة على مسرح فامار ففشلت . لم يكتب جوته إذن في المجلة ، التي ما لبثت أن ماتت ولها من العمر عام وبعض عام .

كانت علاقة كلايست بمولر علاقة فريدة . خاصة من ناحية مولر . كان مولر يعتبر كلايست أعظم أديب معاصر وكان يحسب له على هذا الأساس حساباً ، ولكنه كان كثيراً ما يختلف معه ويتنازع . وقد ذكر مولر أن كلايست كان ينتج كثيراً وهو راقد في فراشه يدخن الغليون بلا توقف ، وأن كلايست كاشفه مرة بعزمه على الانتحار ورجاه أن ينتحر معه ، لأنه لم يكن يريد أن ينتحر بمفرده .

وأعد هاينرش خطة الانتحار بمنتهى الدقة . ففي
 ٩ نوفمبر ١٨١١ كتب إلى ماريافون كلايست يقول :
 « وسط نشيد الانتصار الذي تبدأ روحى فى هذه اللحظة
 لإنشاده للموت ، لا بد أن أفكر فيك . . لقد اتخذت لى
 أثناء غيابك عن برلين صديقة بديلة لك . . تريد أن
 تموت معى . . إننى أموت لأنه لم يبق لى على الأرض
 شئ أتعلمه أو أجتنيه . . وداعاً ، أنت الوحيدة على
 الأرض التى أتمنى أن أراها فى الآخرة » .

وفى اليوم التالى كتب لها يقول : « لقد شقت
 خطاباتك قلبى ، يا عزيزتى ماريافون ، وأؤكد لك أنه
 لو كان الأمر فى امكانى ، لصرفت النظر عن
 القرار الذى اتخذته بالموت . ولكننى أقسم لك أنه
 يستحيل على استحالة كاملة أن أظل على قيد الحياة
 بعد ذلك . إن روحى مجروحة جرحاً شديداً حتى أنى
 أود أن أقول لإننى عندما أخرج أنفى من النافذة أتألم
 من النور الذى يسقط عليه . . لقد أدى اشتغالى الدائم
 بالجمل والأخلاق منذ صباى المبكر سواء فى أفكارى
 أو كتاباتى ، إلى أنى أصبحت حساساً لدرجة أن أقل
 الهجات . . تؤلمنى ألماً مضاعفاً . . لقد أحببت اخوتى . .
 من كل قلبى ، ورغم أننى لم أتحدث من قبل عما
 سأذكره الآن ، فإنه من المؤكد أن أملاً من أحب
 وأعمق آمالى كان إتاحة السعادة والمجد لهم عن طريق
 أعمالى ومولفانى . حقيقة إن الاتصال بى كان فى الفترة
 الأخيرة أمراً خطيراً من بعض النواحي . وأنى لا أهتمهم
 بشئ . لأنهم انصرفوا عنى انصرافاً ظل يشند كلما
 فكرت فى المحنة العامة التى كانت تثقل كاهلهم هم
 أيضاً . ولكن مجرد التفكير فى عدم اعترافهم بالفضل
 كبيراً كان أو صغيراً ، الذى حققته ، واحساسى بأنهم
 يعتبروننى عضواً تافهاً فى المجتمع الإنسانى لا يستحق
 المشاركة بعد الآن ، يؤلمنى ألماً لا حد له ، وتحرمنى
 السعادة كلها التى كنت أرجو أن يحققها المستقبل ،

انتهت الجريدة بعد العدد ٧٢ ، لأن الجريدة لم تستطع
 الاحتفاظ بمستواها لأنها لم تستمر فى التجديد . وحاول
 كلايست فى ديسمبر ١٨١٠ أن ينقذ الجريدة من
 الخراب بتحويلها إلى جريدة حكومية أو إلى جريدة
 تحصل على إعانة من الحكومة . ولكن المحاولة باءت
 بالفشل . كان فشل الجريدة وفشل محاولة إنقاذها
 بتحويلها إلى جريدة حكومية صدمة كبيرة لهاينرش
 فون كلايست . وشاء القدر أن يضيف إلى هذه الصدمة
 صدمة أخرى ، فماتت الملكة لويزة التى كانت تصرف
 له معاشاً متواضعاً ، فأصبح خالى الوفاض ، لا يجد
 إلا القليل الذى يبعث به إليه ناشرو أعماله والذى
 يستجديه من أخته . حتى أخته ابتعدت عنه بعد إلحاح
 الأسرة ، وكان هاينرش يريد جر رجلها إلى مشروعاته
 الصحفية ، الفاشلة :

كان كلايست فى وسط هذه المحنة لا يجد تفرجاً
 لكربه إلا عند واحدة من بنات عمومته ماريافون
 كلايست ، فى الخمسين من عمرها ، على وشك
 الطلاق دون ذنب منها ، واسعة الصدر ، واسعة العلم .
 شكها لما محنته ، فسمعت له ، ورجاها أن تسير معه إلى
 الموت فلم تفهم ، وظلت وفية له ، حتى تلقت آخر
 ما كتب . وتعرف كلايست على يائسة من الحياة هى
 هنريته فوجل ، كانت مصابة بمرض لا شفاء له ،
 يعتقد النقاد أنه سرطان فى الرحم ، وأخبرها طبيبها بأن
 آلامها لن تنتهى . كان هاينرش فون كلايست كما
 أشرنا من قبل يبحث عن شخص ينتحر معه ، فلم يجد .
 آدم موللر رفض . ماريافون كلايست رفضت هى
 الأخرى . وحاول هاينرش مع هنريته فوجل فوافقت ،
 بل وتحمست للفكرة ، مع أنها لم تكن وثيقة الصلة به .
 لم تكن هنريته خليلته ، بل كانت معجبة به ميالة
 إليه على نحو ما ، فقد كانا يشتركان معاً فى عزف بعض
 القطع الموسيقية :

ب) أعمال كلايست

المؤلفات التي بقيت ووصلت إلينا هي الجزء الأكبر من أعمال هاينرش فون كلايست . أما الباقي فقد حرقه صاحبه (روبرت جيسكارد مثلاً) أو ضاع نتيجة الإهمال مثل « قصة نفس » . وتنقسم أعمال هاينرش فون كلايست إلى :

أولاً - مسرحيات :

- ١ - أسرة شروفنشتاين ١٨٠١ .
- ٢ - روبرت جيسكارد ١٨٠٢ (٥٠٠ سطر من الأول) .
- ٣ - الجرة المخطمة ١٨٠٦ .
- ٤ - أمفثيون ١٨٠٧ .
- ٥ - بنتزليا ١٨٠٨ .
- ٦ - معركة هرمن ١٨٠٨ .
- ٧ - كيتشن فون هايلبرون ١٨٠٨ .
- ٨ - الأمير فريدريش فون هومبورج ١٨١٠ : (ترجم إلى العربية) .

ثانياً - قصص :

- ١ - ميشائل كولهاز (ترجمت إلى العربية) :
- ٢ - المركيزة فون أو .
- ٣ - زلزال في شيلي .
- ٤ - خطبة في سانت دومينجو .
- ٥ - متسولة لوكارنو .
- ٦ - اللقيط .
- ٧ - القديسة تيسيسيلية أو قوة الموسيقى :
- ٨ - النزال .

ثالثاً - طرائف ، قصص قصيرة ، حكايات :
حوالي ٣٠ قطعة .

بل ويسمى لي الماضي كله . ثم التحالف الذي عقده الملك الآن مع الفرنسيين ليس من شأنه أن يجعلني أتمسك بالحياة . . . أضيفي لي هذا أنني وجدت صديقة تهيم روحها كالنسر الصغير ، صديقة لم أجد مثيلاً لها في حياتي . تفهم حزني على أنه حزن عظيم ، ثابت الجذور ، مستعص على الشفاء ، وتريد لهذا أن تموت معي رغم أنها أوتيت من الوسائل ما كان يمكن أن يسعدني هنا . . . لأنها تركت من أجلي أباً يعيدها ، وزوجاً كان من الكرم بحيث تركها لي ، وابناً جميلاً كشمس الصباح بل أجمل ، وستفهمين أن كل همى المهمل لا يدور إلا حول البحث عن هابوية ذات عمق كاف حتى أهوى فيها معها - وداعاً ، مرة ثانية ! » .

وعندنا تفصيلات دقيقة عن ساعات هاينرش وهنريته الأخيرة . في يوم ٢٠ نوفمبر ذهباً إلى فندق على بحيرة فانزيه فأكلوا وتناولوا القهوة ثم ذهباً كل إلى حجرته ، فكتبها خطابات وناما . وفي اليوم التالي سدا حساب الفندق ، وكلفنا صاحب الفندق بارسال ساع بالخطابات إلى برلين ، ثم تناولوا الطعام وشراباً القهوة ، ثم خرجا ، وسارا إلى البحيرة نحو خمسين خطوة : وسمع من بالفندق ومن حوله طلقتين . وأسرع زوجة صاحب الفندق إلى مكان الرصاص فوجدت جثتين هاملتين . كان كلايست قد سدّد المسدس إلى قلب صديقته من ناحية اليسار ثم دس المسدس في فمه ونسف مخه . ودفنت الجثتان (هاينرش فون كلايست ٣٤ عاماً - هنريته فوجل ٣١ عاماً) في المكان نفسه ، وكتب على قبره « عاش وغنى وتألّم في وقت عصيب والتمس الموت هنا فوجد الخلود » .

وآخر ما كتب : خطاب إلى أخته أولريكة يقول فيه :
« لقد فعلت ، لا أقول ما في طاقة أخت ، بل أقول ما في طاقة بشر ، لأنقاذي . والحقيقة أنه لم يكن من الممكن فعل شيء من أجلي على وجه الأرض . . . » .

رابعاً - مقالات سياسية :

نشرت في جريدة « برلينر آبند بليتر » وبعضها كانا معداً لينشر في جريدة « جرمانيا »

خامساً - مقالات عن الفلسفة والفن والأدب :

بعضها نشر في جريدة « برلينر آبند بليتر » وبعضها لم ينشر في حينه . وأهم هذه المقالات مقالة « عن مسرح العرائس » نشرت في جريدة « آبندبليتر » .

سادساً - قصائد :

بعضها قصائد مناسبات . مثلاً لتحية الجنرال فون تسينجه وزوجته بمناسبة العام الجديد (١٨٠٠) . وأهمها القصائد السياسية مثل « جرمانيا تتحدث إلى بنها » .

(ح) الجرة المحطمة

في ديسمبر عام ١٨٠١ كان هاينرش فون كلايست في سويسرا ، لاذ بها بعد طول حيرة واضطراب وتحبط في فرنسا ، لاذ بها بحثاً عن النجاة من أول أزمة تعرض لها في حياته . وفي مطلع عام ١٨٠٢ كان هاينرش فون كلايست يتردد كصديق على الأديب هاينرش شوكة في بيته برن . وهناك التقى بلودفيج فيلاندر ابن الأديب الألماني الشهير مارتن كريستوف فيلاندر ، وهاينرش جسترن ابن الأديب الألماني المعروف سالومون جسترن . كان هؤلاء الأدباء الشباب يلتقون ويتحدثون في الأدب والفنون ويطالعون طرفاً من أعمالهم . وفي لقاء من هذا النوع تولدت فكرة « الجرة المحطمة » . وقد حكى هاينرش شوكة في كتاب له باسم « نظرة إلى الذات » صدر عام ١٨٤٢ ، القصة : « وهكذا اجتمعنا ، كعادة فرجيل ، لتنافس في قرض الشعر . وكانت في حجرتي صورة فرنسية مطبوعة بالنحاس اسمها « الجرة المحطمة » . رأينا في أشخاصها حبيبين حزينين ، وأماً نائرة معها جرة من الفخار

المصقول الملون ، وقاض ضخم الأنف (ورأينا أن نتنافس في نسج عمل فني حول هذه الصورة) كان على فيلاندر أن ينشئ قصيدة ، وكان على جسترن أن ينشئ قصة ، وعلى كلايست أن ينشئ كوميديا . وقد أنشأ كل واحد منهم بالفعل العمل المقترح ، ونال كلايست الجائزة .

« الجرة المحطمة » كوميديا في فصل واحد ، أو على الأصح كوميديا بلا فصول تدور حول الأشخاص التاليين :

فالتر : مستشار

آدم : قاضي محكمة القرية

ليشت : كاتب المحكمة

السيدة مارتة رول

ايفه : ابنتها

فايت توميل : فلاح

روبرشت : ابنه

السيدة بريجيتة

بالإضافة إلى أشخاص ثانويين : خادم ، حجاب ، خادمت .. الخ .

وتجرى الأحداث في القرن الثامن عشر في قرية هولندية قرب أوترشت ، وعلى وجه التحديد في قاعة المحكمة .

وتبدأ المسرحية بكاتب المحكمة ليشت ، يلتقي بالقاضي آدم ذات صباح في قاعة المحكمة ، ويتبين أن القاضي منحرف المزاج ، مضطرب الحال ، لا يريد أن ينظر في منازعات الناس . وما يلبث الكاتب أن يكتشف أن القاضي مصاب بجنون في رأسه ووجهه . فيسأله عما به ، فيرتبك أشد الارتباك ويدعي أنه تعثر وانقلب وهو يهيم بالنهوض من الفراش ، وتصادف وقوعه على المدفأة ذات الأجزاء الحديدية الحادة . وبينما القاضي آدم يحكى محنته ، تأتي الأخبار بأن

والمناقشات وإخراجها عن طريقها وادخالها في مسالك ودروب أخرى . وتدل مارتة بأقوالها ، فنصف الجرة التي أتت إلى المحكمة من أجلها ، وتبين أنها جرة فريدة في نوعها تحمل رسماً قيماً ، وتذكر كيف أنها سمعت بالليل ضجيجاً في حجرة ابنتها وتبينت صوت رجل ، فأسرت إلى حجرة الابنة فوجدتها شاحبة يائسة ووجدت الجرة محطمة على الأرض ووجدت عندها الصعلوك روبرشت . وتضيف أقوالها أن روبرشت أنكر أنه هو الذي كسر الجرة الثمينة وأدعى أن شخصاً آخر هو الذي أوقعها وكسرها . أما أقوال روبرشت فتدور حول أنه كان بالفعل عند إيغه ، وأنه لمح عندها رجلاً لم يستطع التعرف عليه : لأنه قفز من النافذة ولاذ بالفرار عندما أحس بمقدمه . ويضيف روبرشت أنه قفز وراء هذا المجهول وقذفه بمزلاج الباب ، وظل يطارده في الظلام حتى أوشك أن يمسك به ، فدر هذا في عيذه حفنة من الرمل . مما أدى إلى توقفه عن المطاردة ويستمع القاضي آدم إلى هذا كانه بمزيج من الخوف والحيث ، فهو خائف أن يأتي في كلام الشاهد شيء في غير صالحه ، وهو يلجأ إلى الحيث فيطيل حبل المناقشات ويخرجها عن وجهتها . ويلاحظ المستشار المتفتش تصرف القاضي وتحامله على روبرشت فينبه إلى ما في ذلك من تجاوز لحدود العدل والتقاضي . بل ويضيف إلى ذلك أن هذه القضية ستكون آخر ما ينظر من القضايا . ويصر على ضرورة تتبع الأحداث الواردة في أقوال الشهود للوصول إلى حقيقة الأمر . وكان واضحاً أن إيغه هي التي تملك مفتاح اللغز فهي - ربما وحدها - التي تعرف الرجل الذي كان في حجرتها عندما أتى روبرشت . فلما أتهم روبرشت الاسكاف ليبرشت بأنه هو الفاعل ، حاول آدم توجيه القضية هذا الحرى . ثم يأتي دور إيغه لتدلي بشهادتها ، فيهددها آدم ويتوعدها إن هي نطقت بأسماء أخرى . وتكتفى إيغه بنفى التهمة عن روبرشت ، وتلوذ

المستشار فالتر يقوم بجولة تفتيشية في المنطقة وبأنه فصل أحد القضاة لهاونه في عمله وونحه حتى حاول الانتحار وتضيف الأنباء أن المستشار فالتر في طريقه ليفتش على القاضي آدم . وهنا يبلغ اضطراب آدم أشده ، ولا يعرف حيلة ينقذ بها نفسه من المصيبة التي يحس أنها توشك أن تحل به . ولا يجد أمامه إلا كاتبه ليشت فيرجوه ألا يبرز طموحه اليوم وأن يقف إلى جواره ، وكان الكاتب ليشت يسعى للحصول على منصب قاضي .

وقبل أن يهيئ القاضي نفسه ويعد العدة لاستقبال الزائر الجليل . يظهر المستشار . ويضطرب آدم أشد الاضطراب خاصة وأنه لا يضع على رأسه الباروكة . ويجلس برأسه عارية حتى من الشعر ، مما لا يليق بالمحكمة . ويخترع آدم أسباباً مضحكة مهلهلة يفسر به ضياع باروخته . وتجري محاولات للحصول على باروكة أخرى . ولكنها كلها تفشل . ويرش القاضي على رأسه شيئاً من البودرة ويبدأ الجلسة بأمر المستشار . الجلسة التي سيحضرها المستشار ليتأكد من أن القوانين توضع موضع التنفيذ ومن أن الإجراءات تتبع كما ينبغي . ويندفع إلى قاعة المحكمة جمع من القرويين يتصارعون ويتشائمون ويرجون تدخل القاضي لفض نزاعهم . السيدة مارتة رول تسب روبرشت . ابن الفلاح فايت تومبل ، وتتهمه بأنه كسر جرة لها كانت في حجرة ابنتها إيغه . ويرد روبرشت بأن ثورة السيدة مارتة ليس مرجعها إلى الجرة . بل إلى العرس . فقد كانت تربطه بايغه روابط الخطبة . ويسب روبرشت إيغه متهماً إياها بسوء الخلق .

وما أن يرى آدم هذا الجمع حتى ينهار أو يوشك على الانهيار . ويظهر وهو يحاول التحدث إلى إيغه ، وتهديدها . قبل أن تبدأ الجلسة . ويراه المستشار وهو يهمس إلى إيغه بشيء فينهره وينبهه إلى لمدم قانونية التحدث إلى المتخاصمين قبل الجلسة . ويبدأ آدم في أخذ الأقوال . مرغماً . ويحاول تطويل الإجراءات

د) حول «الجرة المحطمة»

خرجت كوميدياً الجرة المحطمة كما أشرنا من رسم منقول عن لوحة فرنسية بالاسم نفسه صنعها «لوفو» عام ١٧٨٢ ، عن لوحة (مفقودة) للفنان ديوكور كان اسمها «القاضي أو الجرة المحطمة» . ومن يتأمل الرسم الذي استوحاه هاينرش فون كلايست لا يجد به ما يوحي بأن القاضي مزور مذنب . يبين الرسم شاباً وشابة يبدو عليهما الحزن ، والشابة حامل ، أما القاضي فيجلس على منصفته ، وقوراً ، لا يبدو عليه أنه يسب أحداً ، ولا يبدو عليه أنه لا يثق في كاتبه .

وهنا نساءل من أين أتى كلايست بالتفاصيل الكثيرة التي نجدتها في كوميدته ؟ وبين البحث أن كلايست في الفترة التي بدأ فيها كتابة «الجرة المحطمة» كان يكثر قراءة سوفوكل ، وبصفة خاصة مسرحيته «أوديب ملكاً» ، وأنه تأثر بهذه المسرحية تأثراً كبيراً يؤكد ذلك إشارته إلى سوفوكل في مقدمة «الجرة المحطمة» ، في معرض مقارنته بين سؤال القاضي آدم عن محطم الجرة وبين سؤال «أوديب ملكاً» عن قاتل لايوس . والحق أن وجه الشبه بين آدم وأوديب كبير . أما أحداث «أوديب ملكاً» التي نشير إليها ، فتتلخص في إصابة طيبة بالطاعون والتجاء أهلها إلى الملك أوديب ملتجئين معونته للمرة الثانية ، وكانت معونته الأولى تتمثل في انقاذهم من الضر الذي كان الحيوان الفظيع أبو الهول (سفنكس) ذو الرأس البشري ينزله بهم . يبحث أوديب إلى دلفي من يسأل العرافة عن سبب الطاعون ، ويأتي الجواب : الطاعون الذي حل بطيبة سببه عدم الثأر للملك لايوس الذي مات مقتولاً . فيكرس أوديب جهوده للبحث عن قاتل لايوس . ويحاول العراف أن يصرفه عن هذا الأمر فلا ينصرف . فيكشف له الأمر : قاتل لايوس هو أوديب نفسه . لكن الأمر يبدو في نظر أوديب كلغز . هذا اللغز

بالصمت . والظاهر أنها كانت خائفة من ذكر الفاعل الحقيقي ، حتى لا يؤدي ذكره إلى أذى يلحق روبرشت . ويأتي بعد ذلك دور الشاهدة بريجنه . فتلقى شهادتها الضوء على هذه القضية الغامضة . ويبدو أن آدم كان يتوقع هذه النتيجة فبذل جهداً جهيداً ليصرف نظر المستشار عن القضية من ناحية وليبعد الشبهة عن نفسه من ناحية ثانية . وتتلخص شهادة بريجنه في أنها وجدت باروكة هي باروكة القاضي (يتضح أن القاضي فقدتها أثناء فراره من بيت إيفه وتعرضه لمطاردة روبرشت) . وتحكى بريجنه كيف تعرفت على صاحب الباروكة ، بأن تتبع آثار الأقدام فوجدتها تنتهي إلى بيت القاضي ، وفحصت آثار الأقدام فوجدتها للقاضي دون شك فقد كان له قدم مشوهة . على أن بريجنه لم تهم القاضي بشيء صراحة واكتفت بالإشارة المهمة . واعتمد القاضي آدم على هذا فحكم بإدانة روبرشت وبالزج به في السجن . وهنا تخرج إيفه عن صمتها وتعلن أن القاضي نفسه هو الذي حطم الجرة ، وتخر ساجدة أمام أقدم المستشار ليتخذ من الموامرة الدينية التي دبرها القاضي آدم ليصرفها عن روبرشت مدعياً أن السلطات طلبته للخدمة العسكرية في الهند وكان معروفاً أن من يذهب إلى تلك الحرب لا يعود منها ، وتنتهي إلى ليلة دخل عليها القاضي حجرتها متسللاً فطلب منها ما لا تستطيع النطق به نظراً تدخله لدى السلطات لإلغاء طلب روبرشت . وهكذا تنتهي خدمة القاضي آدم بفضيحة ، ويعين المستشار فالتر الكاتب ليشت خلفاً له ، ويقرر أنه سيخفف عن آدم العقاب إن كانت حسابات المحكمة مضبوطة . ويتصلح روبرشت وإيفه . لكن السيدة مارتة لا تقبل هذه النهاية التي انتهت إليها قضية «جرتها المحطمة» ، وتصمم على تقديم شكوى إلى السلطات العليا في أوترشت .

يتكشف تدريجياً . كان العرافون قد تنبأوا لأبيه لايبوس بأنه سيموت مقتولاً على يد ابنه . فنبذ ابنه أوديب . وكبر الابن أوديب ، في قصر الملك بوليبيوس وهو يعتقد أن ذلك الملك هو أبوه . وحدث يوماً أن صادف أوديب في الطريق رجلاً مسناً اشتبك معه وقتله ، كان هذا الرجل هو لايبوس ، أبوه . . . إلى آخر المسرحية . والفرق بين آدم وأوديب هو أن آدم كان يسأل وهو يعلم الجواب الأليم ويجهد في إخفائه أو تمويهه ، وأوديب كان يسأل وهو لا يعلم الجواب الأليم . ولكن القاسم المشترك موجود . أصله من سوفوكل .

وناحية التشابه الثانية التي نود الإشارة إليها في هذا المقام ، هي اللغز وطريقة تكشفه . والأديبان يتبعان طريقة واحدة (كلايست يقلد سوفوكل طبعاً) إذ يقدمان لغزاً ، ثم يأتي الأشخاص الواحد تلو الآخر فيكشفون أمره « تحليلاً » . وكلايست حور الطريقة السوفوكلية فأصبحت عنده تتخذ شكل « الاستجواب » أو « الادلاء بالأقوال » ، ومسرحيات كلايست كلها بلا استثناء تقريباً قائمة على هذه الطريقة .

ويعتقد بعض النقاد أن كلايست تناقش مع فيلاند الكبير في فامار (أكتوبر ١٨٠٢ - فبراير ١٨٠٣) في الفن الأرسطوفاني خاصة . والمعروف أن فيلاند كان مهتماً اهتماماً كبيراً بالأدب اليونانية وكان حجة فيها ، وكان في ذلك الوقت عاكفاً على إخراج ترجمات لها . وربما دار الحديث بين كلايست وفيلاند حول تكنيك سوفوكل وأحس فيلاند بأن كلا قد لمس وترأ أساسياً في فن الأديب القديم ، ظهر في حكمه عليه .

إذا صح افتراضنا ، يكون سوفوكل هو أول مصدر استقى منه كلايست « المكملات المسرحية » لرسم « الجرة المحطمة » ، المكملات اللازمة لتحويله الصورة إلى دراما . وسوفوكل هو في رأينا المصدر الأول . وهناك مصادر أخرى ، نرى أنه استقى منها مكملات أخرى . في بحثنا عن أصل شخصية المستشار

المفتش التي أضافها كلايست إلى الصورة ، تقع على شكسبير ومسرحيته « دقة بدقة » خاصة التي تلقى ضوءاً على هذه الشخصية ، بل وعلى نواح كثيرة أخرى . مسرحية شكسبير تدور حول أمير فيينا فنستيو الذي يكلف وزيره أنجيلو بالسهر على تنفيذ قانون قاس لإصلاح ما فسد في البلد من أخلاق . وتعرض حالة كلاوديو وجوليا فيحكم أنجيلو على كلاوديو بالإعدام . وتحاول ايزابيللا أخت جوليا أن تثني أنجيلو عن عزمه تنفيذ حكم الإعدام ، فيطلب شرفها ثمناً لذلك . ويتدخل الأمير ، متنكراً في ثياب راهب ، وينصح ايزابيللا بالالتجاء إلى الحيلة ، والتظاهر بالقبول ثم تقديم ماريانه إلى أنجيلو في الظلام . لكن أنجيلو رغم حصوله على مأربه ، يصر على إعدام كلاوديو . وهنا يحضر الأمير ويجري محاكمة أنجيلو على رأس الأشهاد ويكيل له بالصاع الذي كان هذا يوشك أن يكيل هو به لكلاوديو .

شخصية المستشار المفتش الذي يرد الحق إلى نصابه شخصية استوحاها كلايست على ما يبدو من شخصية الأمير فنستيو : شخصية صاحب السلطة العليا الذي يتدخل في الوقت المناسب ليقاضي القاضى أو الحاكم الظالم . ويبدو أن كلايست تأثر بالمسرحية أبعد من هذا ، فأخذ منها عناصر أخرى ننبه منها إلى محاولة القاضى (أنجيلو في حالة شكسبير) الاعتداء على فضيلة إيقه (ايزابيللا في حالة شكسبير) والتهديد بقوة المصعب . والحق أن تحليل أعمال كلايست لا بد أن تصل في أعماقها إلى طبقتين على الأقل ، الأولى المسرح اليوناني القديم ، والثانية المسرح الشكسبيرى . والعمل الكلايستى قائم على فلسفة كانط ، أو ما اعتقد كلايست أنه فلسفة كانط ، وأهم ما فيها أن الحياة أساسها التناقض ، وأنها تحتل أكثر من معنى ، وأنها تستعصى على التعليل ، وأنها تجذب المرء وتنفره في آن واحد ، الدنيا فيها شيء مضحك .

هـ) من الجرة المحطمة

المشهد الأول

المنظر : قاعة المحكمة

آدم يجلس ويضمد ساقه . ليشت يدخل

ليشت : آه ، يا ساتر ، ماذا دهاك يا عم آدم ! قل لي .
كيف تغير شكلك هكذا ؟

آدم : نعم ، إن الإنسان لا يحتاج لكي تنزل قدماه
إلا إلى قدمين . هل هناك فوق هذه الأرضية
الملاءة شيء يمكن أن يرتطم به إنسان فيزل ؟
ومع ذلك فقد زلت قدمي هنا ، لأن كل
إنسان يحمل في ذاته الحجرة العثرة التي يرتطم
بها ويزل .

ليشت : لا ، يا للعجب ! تقول يا صديقي إن كل
إنسان يحمل الحجرة العثرة ... ؟

آدم : نعم ، تحملها في ذاته .

ليشت : أعوذ بالله .

آدم : ماذا تريد ؟

ليشت : إنك تنحدر من جد زلزل في الأيام
الأولى للخلقة زلة أصبح بسببها مشهوراً في
العالمين . ولعلك ... ؟

آدم : لعلني ماذا ؟

ليشت : لعلك أنت أيضاً ... ؟

آدم : لعلني أنا ... ؟ أظن أنك ... ولكنني قلت
لك إنني زلت هنا .

ليشت : فزلت هكذا زلة يستعصي وصفها على
الواصفين ؟

آدم : أصبت ، زلة يستعصي وصفها على الواصفين
لشدة قبحها .

ليشت : ومتى وقعت تلك الواقعة ؟

آدم : الآن ، عندما كنت أهم بالنزول من السرير .
كنت أحرك لساني بأغنية الصباح فإذا بي

أنتقل فأقع فيه ، وإذا بالله سبحانه وتعالى
يلوي قدمي قبل أن أبدأ يومي .

ليشت : ويلوي قدمك اليسرى بلا شك ؟

آدم : اليسرى ؟

ليشت : هذه ، الممددة ؟

آدم : بالضبط .

ليشت : سبحانك ربى من إله عادل ! القدم التي سارت
في طريق الخطيئة فأثقلت ؟

آدم : القدم ! تقول ، أثقلت ؟ لماذا ؟

ليشت : هذه القدم المعوجة ؟

آدم : نعم القدم المعوجة . وإن كانت قدمي كلتاها
معوجتين .

ليشت : لا ، أسمح لي . أنك بهذا تظلم قدمك اليمنى .
قدمك اليمنى لم تتشرف بهذا التضخم ، ولها
جرأة على العثرات .

آدم : هه ! ما تكاد قدم تنزل حتى تتبعها الأخرى .

ليشت : وما الذى شوه وجهك على هذا النحو ؟

آدم : وجهي أنا ؟

ليشت : يا للعجب ؟ ألا تعلم بما حدث له ؟

آدم : أكذب لو قلت أني أعلم أن شيئاً حدث له -
ماذا به ؟

ليشت : ماذا ألم به ؟

آدم : نعم ، قل لي يا صديقي .

ليشت : شكله بشع .

آدم : وضع كلامك .

ليشت : وجهك مشوه ، يشير الرعب فيمن يراه .
وخدك تنقصه قطعة ، قطعة كبيرة ، ولا
تسألني عن حجمها ووزنها ، فلا أستطيع

تقدير ذلك بغير ميزان .

آدم : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم !!

- لشت : (محضر مرآة) . هه ، تأكد أنت بعينيك .
 إن خروفاً تطارده الكلاب فتزج به وسط
 الأشواك لا يفقد من الصوف قدر ما فقدت
 أنت من اللحم ، والله وحده يعلم أين .
- آدم : هه ! نعم ، صدقت . منظر قبيح . حتى أنفى
 أصيب .
- لشت : وعينك .
- آدم : لا ، يا صديقي ، عيني لم يصبها شيء .
- لشت : آه ، هنا ضربة مستعرضة توحى بأن فاعلها
 سفاك متعطش إلى الدم ، ويكاد المرء يجزم
 بأنه عبد ضخم غضوب هصور .
- آدم : هذه هي عظمة العين . . تصور أنني لم أحس
 بهذا كله مجرد احساس .
- لشت : نعم ، نعم . فالإنسان لا يحس بما يحدث له أثناء
 اضطرام المعركة .
- آدم : المعركة ! ماذا تعنى بالمعركة ؟ . . لقد
 اشتبكت في معركة مع الجدى المرسوم على
 المدفأة ، لعل هذه هي المعركة التي تعنيها .
 الآن تذكرت ما حدث . الذي حدث هو
 أنني فقدت توازني ، ومددت كالسكاري
 يداي في الهواء بحثاً عن شيء أستند عليه ،
 فتعلقت بسرابيلي التي كنت قد علقها بالليل
 على قاعدة المدفأة ليجف ما بها من بلل . هل
 فهمت ما حدث ؟ لقد أمسكت بسرابيلي
 وأنا أعتقد بغبائي أنني أستند على شيء ،
 فانقطعت أربطتها ، ووقعنا جميعاً : الأربطة
 والسرابيل وأنا ، وخررت أنا بجبهتي على
 المدفأة ، وبالضبط على الركن الذي يبرز فيه
 الجدى منخاره .
- لشت : (بضحك) عظيم ، عظيم جداً .
- آدم : أعود بالله !
- لشت : أول وقعة تشبه وقعة سيدنا آدم ، تقعها من
 السرير .
- آدم : يا حسرتي ! - كنت أريد أن أسألك عن
 شيء - نعم ، هل هناك أخبار جديدة ؟
- لشت : نعم ، تسألني عن الأخبار الجديدة . يا للمصيبة
 كدت أنسى .
- آدم : تنسى ماذا ؟
- لشت : استعد لزيارة مفاجئة من أوترشت .
- آدم : ماذا تقول ؟
- لشت : سيأتي السيد المستشار .
- آدم : من ؟
- لشت : السيد المستشار فآتر سيأتي من أوترشت . وهو
 يقوم حالياً بجولة تفتيشية يفتش خلالها على
 المحاكم وسيكون عندنا اليوم .
- آدم : تقول اليوم . قل لي الحقيقة ؟
- لشت : أقسم لك . كان السيد المستشار أمس في قرية
 « هولاء » المجاورة وقتش على المحكمة هناك .
 وقد رأى بعض الفلاحين الخيل تركب اليوم
 في عربته لتقله إلى هويزوم .
- آدم : اليوم . المستشار . يأتي إلى هنا . من أوترشت .
 للتفتيش . هل يصدق لإنسان أن هذا الرجل
 الكريم الذي يجز صوف حملاته بنفسه ،
 ويكره المقلب ، يأتي ، كما تقول لي
 « هويزوم » ليغيظنا .
- لشت : ما دام قد وصل لي « هولاء » ، فهو آت بلا
 شك لي « هويزوم » . وأنصحك أن تأخذ
 حذرك .
- آدم : ما عليك .
- لشت : لقد أبلغتك .
- آدم : وأنا أقول لك ابعده عني بتخريفك .

- لشت : لقد رآه الفلاح بعيني رأسه ، صدقتني بالله عليك .
- آدم : ومن يعرف أى رجل ذلك الذى رآه الصعلوك الأعمش . إن هؤلاء الصعاليك لا يعرفون الفرق بين الوجه والقفا ، إذا كان القفا حليماً هات قبعة وضعها على عصاى ولف العصا بمعطف وضع تحتها حذاء ، وأدخل عليها صعلوكاً تجده يعتبرها من تشاء من الناس .
- لشت : شأنك . استمر فى تشكك حتى تجده يدخل عليك من هذا الباب :
- آدم : هو ، يدخل ! دون أن نخطرنا مقدمه سلفاً .
- لشت : يا للغباء ! إنك تتحدث كما لو كان القادم هو المفتش السابق ، المستشار فاخهولدر . المفتش الآن هو المستشار فالتر .
- آدم : ولو كان هو المستشار فالتر ! دعنى وشأنى . لقد أقسم الرجل اليمين وهو يودى عمله مثلنا حسب القوانين القائمة والعرف السائر :
- لشت : ولكنى أؤكد لك أن المستشار فالتر فاجأ « هولاً » أمس وفتش على الخزينة وعلى السجلات وعزل القاضى والكاتب . أما لماذا عزلها ؟ فهذا ما لا أعرفه .
- آدم : أعوذ بالله . الفلاح أبلغك بهذا ؟
- لشت : بهذا وبكثير غير هذا
- آدم : هكذا ؟
- لشت : أتريد المزيد ؟ عندما ذهبوا صباح اليوم إلى القاضى المعزول وكان محبوساً فى بيته : وجدوه فى الجرن ، معلقاً فى عرق من عروق السقف
- آدم : ماذا تقول ؟
- لشت : فحضر أهل المروعة وحلوه وأنزلوه وظلوا يدلكونه وبرشونه بالماء حتى ردهه إلى الحياة إلى الحياة العارية .
- آدم : هكذا ؟ ردهه إلى الحياة ؟
- لشت : ولكن كل شىء فى داره محتوم بالشمع الأحمر ، كل شىء محجوز عليه ، والرجل الآن أقرب إلى الجثة منه إلى الإنسان الحى ، انتهى وورث منصبه وارث .
- آدم : آه ، سبحان الله ! لقد كان كلباً مقبلاً غارقاً فى المملذات . ولكنى أقسم بحياتى أنه فيما عدا ذلك من الأمور كان رجلاً شريفاً ، وإنساناً تحب أن تجالسه . أما فى المملذات فكان خسيساً خسيساً خسة فظيعة ، هذا حقيقة لا بد أن يقال . وإذا صح أن المستشار كان اليوم فى « هولاً » فلا شك أن المسكين ذاق الأمرين .
- لشت : وقال الفلاح إن حادثة القاضى هذه هى التى عطلت المستشار عن الحضور إلى هنا على الفور ، ولكنه سيصل هنا ظهراً .
- آدم : ظهراً ! حسناً ، يا صديقى ! وعلينا أن نبين الآن حقيقة صداقتنا ، فأنت تعلم ، ولا نخفى عليك أن اليد الواحدة لا تصفق . وأنا أعرف أنك تمنى الوصول إلى منصب قاضى قرية ، وأقسم بالله إنك جدير بذلك وأنت لا تقل فى هذا الأمر عن غيرك . ولكن اليوم ليس يوم السعى لتحقيق هذه الأمنية ، دع الكأس يمر عليك إلى غيرك ولا تمدن يدك إليه .
- لشت : يا سيادة القاضى . تقول هذا على ! هل ترتاب فى ؟
- آدم : إنك تحب الكلام المنمق : وقد درست - رغم تقول البعض - سيسرون فى المدرسة بأمرودام لكن أعقل طموحك اليوم ، وأطعنى . وستعرض فى المستقبل ظروف تستطيع أن تبرز فيها بفنك .
- لشت : ونكون زميلين ! دع عنك هذا الحديث !

- آدم : وأنت تعلم أن ديموستين العظيم كان يسكت إن كان الوقت يستوجب الصمت . فاتبع مثله . وسأعرف كيف أكافئك على صمتك بطريقتي ، رغم أني لست ملك مقدونيا .
- لشت : دع عنك هذا الشك ، هل حدث مرة أني . . . ؟
- آدم : أما أنا ، فاتبع من جانبي مثل ديموستين ، مثل ذلك الأغرقي العظيم . من الممكن طبعاً أن يديج الإنسان خطبة يتحدث فيها عن الودائع المودعة في خزانة الحكمة وعن الفوائد التي تدرها . ولكن أين ذلك الإنسان الذي تسهويه كتابة مثل هذه الخطبة .
- لشت : فماذا ترى ؟
- آدم : أنا طاهر الثوب لا يمسنى شيء من أمثال هذه التهم ، والعياذ بالله . وكل ما تناقلته الألسن عن هذا الموضوع لا يزيد عن أن يكون نكته ولدت بالليل الدامس ونحشى أن يطلع عليها نور النهار الوضاح .
- لشت : أعرف هذا .
- آدم : رباه ! ثم لأنني لا أجد سبباً واحداً يلزم القاضى بأن يكون وقوراً ثقیلاً الظل كاللدب القطبي خارج قاعة الحكمة .
- لشت : هذا ما أراه أيضاً !
- آدم : حسناً . والآن تعال معي يا صديقي إلى السجلات ، أريد أن أرتب الدوسيهات المكلسة التي تبدو كأنها برج بابل .



الوجود والزمان لهيدجر

بمقام
الدكتور زكريا إبراهيم

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب - جامعة القاهرة

١ - مقدمة عامة

اتسمت بصرامة التفكير ، ودقة التعبير ، والاقتصاد في القول ، فقد زعم البعض أن في فلسفته ضعفاً في البناء المنطقي ، وعموضاً في طريقة العرض ، والتواء في أساليب التعبير . ونحن لا ننكر أن في كتابات هيدجر الكثير من المصطلحات الفلسفية الدقيقة ، كما أننا نجدُه ينحت ألفاظاً جديدة يستعملها من أصول ألمانية معروفة ، ولكننا نميل إلى الظن بأن « الغموض » الذي يتحدث عنه خصومه إنما يرجع أولاً وبالذات إلى سوء الترجمة ، بحيث أن قراءة الأصل الألماني كثيراً ما تكون كافية لتبديد مثل هذا « الغموض » المزعوم . ولو قورن هيدجر بفيلسوفين ألمانيين آخرين مثل كانت وهيجل ، لبدت لنا فلسفته أشد وضوحاً ، وأكثر سهولة . ولعل هذا ما عناه أحد الباحثين المعاصرين (من بين فلاسفة الأنجلو- ساكسون أنفسهم) حينما كتب يقول : « إننا عندما نقرأ هيجل ، فكثيراً ما نجد أنفسنا بازاء متاهات لا نهاية لها من العبارات ، حتى أننا لشعر بأن الفيلسوف يتعمد الغموض تعمداً . وأما عندما نقرأ هيدجر ، فاننا لا نشعر على الإطلاق بمثل هذا الشعور : لأننا نراه يسعى جاهداً في سبيل نقل أفكاره إلينا ، مع تمكنه في الوقت نفسه من وسائله

لم يعد مارتن هيدجر غريباً على قراء العربية ، فقد حظيت فلسفته باهتمام الكثير من الباحثين العرب ، كما ترجمت أخيراً إلى لغة الضاد بعض أبحاثه الفلسفية الهامة مثل : « ما الفلسفة ؟ » ، و « ما الميتافيزيقا ؟ » ، و « هيلدولن وماهية الشعر » . وعلى الرغم من أن كتاب « الوجود والزمان » قد بقي حتى الآن أكبر عمل فلسفي opus magnum يحمله يراع الفيلسوف الألماني العظيم ، فإن من المؤكد أن الكثير من الرسائل الصغيرة التي نشرها هيدجر من بعد قد أسهمت في إزالة ما أحاط بفلسفته من لبس . وربما كان في استطاعتنا أن نقول إن مارتن هيدجر - من بين جميع الفلاسفة المعاصرين - أكثرهم عمقاً ، وأشدهم أصالة . ومع ذلك ، فقد تعرضت فلسفته لهجمات شديدة ، كما استهدفت للكثير من التحريف والتشويه وسوء الفهم . وهكذا اتهم هيدجر بأنه نبي العاطفة ، وداعية « النزعة العدمية » ، وعدو المنطق والعلم ، في حين أن الشغل الشاغل لتفكير هيدجر قد بقي دائماً أبداً هو « مشكلة الحقيقة » . وعلى حين أن معظم مؤلفات هيدجر قد

وإذا كان الرأي العام قد دأب على وضع اسم هيدجر على قائمة فلاسفة الوجود ، فإن هيدجر نفسه قد أعلن أكثر من مرة أنه ليس فيلسوفاً وجودياً! ومهما كان من أمر تأثير هيدجر بكيركجارد (أبي الوجودية الحديثة) فإن من المؤكد أن كل جهد هيدجر قد اتجه نحو «علم الوجود» ، على العكس مما فعل الفيلسوف الدانمركي المعروف . ولعل هذا هو السبب في أن باحثاً فرنسياً ممتازاً مثل كواريه Koyré قد كرس عدة بحوث نشرها على صفحات مجلة «النقد» Critique الفرنسية ، للحديث عن «نزعة هيدجر المعادية للوجودية» : l'anti-existentialisme . وليس من شك عندنا في أن ثمة خلافات جوهرية بين هيدجر وسارتر هي التي حدث بمؤلف «الوجود والزمان» إلى رفض «الوجودية» على نحو ما عبر عنها صاحب كتاب «الوجود والعدم» . ولكننا لو أدخلنا في اعتبارنا «المنهج الفنونولوجي» الذي اصطنعه كل منهما ، ولو تذكرنا أن سارتر نفسه قد قصد إلى إقامة مذهب أونطولوجي ، لكان في وسعنا أن نقول إن لمؤرخ الفلسفة بعض العذر في إلحاق هيدجر بزمرة فلاسفة الوجود . وعلى الرغم من أن هيدجر قد صرح في مناسبات عديدة بأن فلسفته لا تدور حول الإنسان وإنما هي تدور حول «الكينونة» أو «الوجود العام» ، إلا أن من المؤكد أن الكثير من فصول كتابه المسمى باسم «الوجود والزمان» قد انصبت على دراسة البنائيات العامة للوجود البشري . فإذا أضفنا إلى هذا كله تأثير هيدجر البالغ على الفلاسفة الوجوديين - وفي مقدمتهم سارتر - أمكننا أن نفهم السر في تمسك مؤرخي الفلسفة بوضع اسمه على قائمة «فلاسفة الوجود» . وسيكون علينا في خاتمة عرضنا لكتاب هيدجر أن نفصل في هذا الخلاف ، على ضوء تحليلنا لمضمون فلسفة هيدجر في «الوجود والزمان» .

الخاصة في التعبير . والأدنى إلى الصواب أن يقال إن المشتقة التي قد يلغاها القارئ في قراءة هيدجر إنما ترجع إلى غموض المواضيع التي يحاول هيدجر امتلاك ناصيتها^(١) . بيد أن بعضاً من دعاة الوضعية المنطقية - وعلى رأسهم كارناب - قد حاولوا الانتقاص من قدر هيدجر ، بحجة أن كل ما كتبه الفيلسوف الألماني الكبير لا يخرج عن كونه مجموعة هائلة من المفارقات اللفظية التي لا تعنى شيئاً . وهؤلاء قد وجدوا في كتاب «الوجود والزمان» ، وفي تصور هيدجر للعدم على نحو ما عرضه في رسالته : «ما الميتافيزيقا؟» ، مادة خصبة لتأييد حملاتهم ضد الميتافيزيقا ، وآتهمهم للميتافيزيقيين بأنهم يستعملون ألفاظاً فارغة من كل مضمون ! وهذا ما حاول كارناب أن يثبته في رسالة صغيرة له ، تصدى فيها لنقد فلسفة هيدجر في «العدم» محاولاً أن يبين لنا أنها لا تنطوي إلا على تصورات عقيمة خالية من كل معنى ، أو قضايا زائفة لا تمت إلى القضايا المنطقية المفهومة بأدنى سبب ! وليس من العسير على فلاسفة الوضعية المنطقية أن يثبتوا «لغو» الفلسفة الميتافيزيقية التي قدمها لنا هيدجر ، فإن من المسلم به عندهم أن كل ما لا يمكن التعبير عنه بوضوح وتمايز إنما هو لغو فارغ لا يستحق الصياغة أصلاً ! ولكن من المؤكد أن في تجربتنا العادية «مناطق غامضة» تستحق اهتمام الفيلسوف ، ومجاهل مظلمة تستلزم من الباحث الكثير من العناء . وقد أخذ هيدجر على عاتقه أن يغوص في طيات هذه المنطقة المجهولة من مناطق خبرتنا البشرية ، فليس بدعاً أن نراه يجد نفسه مضطراً إلى اصطناع ألفاظ جديدة (غير تلك التي درجنا على استعمالها في حياتنا العادية) من أجل التعبير عن تلك العوالم الجديدة التي ارتادها في مخاطرته الفلسفية الهائلة !

W. Barrett : "Philosophy in the (١) Twentieth Century", N.-Y., Random House, vol. III, 1962, Introduction, pp. 152-153.

٢ - حياة هيدجر

ولد مارتن هيدجر بقرية مسكرش Messkirch (بالغابة السوداء) عام ١٨٨٩ . وقد نشأ الفيلسوف الألماني من أسرة مسيحية تنتسب إلى الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ، وكان والداه يريدان أن يلحقاه بسلك الكهنوت ، ولكنه لم يرد لنفسه الاستمرار في تعلم اللاهوت . ومع ذلك فقد تشبع هيدجر منذ صباه بتعاليم القديس توما الأكويني ، فضلاً عن أنه قد اهتم في شبابه بدراسة الفلسفة المدرسية . وقد تلقى هيدجر أول تعلم فلسفي له على يد اثنين من أشهر رجالات المدرسة الكانتية الجديدة ، ألوما فندلباند Windelband وريكرت Rickert . وقد أفاد هيدجر من هذه المدرسة درسين هامين : أولهما ضرورة التمييز بين « علوم الطبيعة » القائمة على « التفسير » ، و « علوم الروح » القائمة على « الفهم » ، وثانيهما أهمية دراسة تاريخ الفلسفة الأوروبية منذ عهد الفلاسفة السابقين على سقراط حتى يومنا هذا ، مع العناية بمناقشة المشكلات الأساسية الكبرى للفلسفة بوصفها مشكلات جوهرية خالدة . ولم يلبث هيدجر أن التحق بجامعة فريبورج Freiburg فدرس على يد هوسول (زعيم الحركة الفنونولوجية) ، وأعد تحت إشرافه رسالة للدكتوراه عن « نظرية المقولات والمعنى عند دونس سكوت ؛ Duns Scot (سنة ١٩١٦) . وشرع هيدجر يهتم منذ ذلك الحين بتعمق التراث الفلسفي القديم ، وتمحيص نصوص الفلاسفة الكلاسيكيين ، فاستطاع أن يقيم بينه وبين فلاسفة الماضي ضرباً من « الحوار » الشيق ، وتمكن إلى حد غير قليل من الربط بين مشكلات فلاسفة العصر الحاضر ومشكلات الفلاسفة الأقدمين .

وقد لقيت محاضرات هيدجر في مدينة فريبورج نجاحاً منقطع النظير ، فأقبل الناس على الاستماع إلى آرائه الفلسفية العميقة ، وذاع صيته في الأوساط

الفلسفية باعتباره مفكراً أصيلاً . ولم يلبث هيدجر أن عين أستاذاً للفلسفة بجامعة ماربورج Marburg سنة ١٩٢٣ ، فعكف منذ ذلك الحين على تعمق مشكلة الوجود ، واهتم بالكثير من المسائل الميتافيزيقية الأخرى ، إلى أن تمكن عام ١٩٢٧ من إصدار الجزء الأول من كتابه الضخم المسمى باسم « الوجود والزمان » "Sein und Zeit" ، وهو الكتاب الذي لم يصدر له حتى الآن أي جزء آخر ! ولا تنحصر أهمية هذا الكتاب في أصالة الطريقة التي عالج بها هيدجر مشكلات الفلسفة الأساسية فحسب ، وإنما تتجلى أهميته أيضاً في المفاهيم الجديدة التي كشفت عنها دراسة هيدجر الأونطولوجية لمقومات الوجود الإنساني . ومن هنا فإن نجاح هذا المؤلف لم يقف عند حد الأوساط الفلسفية فحسب ، بل هو قد انتقل أيضاً إلى جمهور المثقفين بصفة عامة . وهكذا أصبح ظهور كتاب « الوجود والزمان » بمثابة حدث هام في تاريخ الفكر الفلسفي المعاصر ، لا في ألمانيا وحدها ، وإنما في العالم أجمع .

وحيثما بلغ هوسرل سن التقاعد ، خلفه هيدجر أستاذاً للفلسفة بجامعة فريبورج ، عام ١٩٢٩ . وقد ظهرت له في ذلك العام ثلاثة أبحاث قيمة ، أولها كتابه المشهور : « كانت ومشكلة ما بعد الطبيعة » ، وهو الكتاب الذي قدم لنا فيه تأويلاً جديداً لمؤلف كانت المعروف : « نقد العقل الخالص » ، فجعل من قوة « الخيلة » الدعامة الأساسية للمعرفة ، وقدمها على كل من الحدس والفهم . وقد أحدث هذا الكتاب دويلاً كبيراً في الأوساط الفلسفية ، وإن كان البعض قد أخذ عليه أنه يميل إلى تفسير فلسفة كانت في ضوء اهتمامات هيدجر الأونطولوجية نفسها ! وأما الدراسة الثانية التي ظهرت لهيدجر في العام نفسه فهي : « ماهية العلة » ، وهي عبارة عن دراسة قدمها هيدجر (مع غيره من

تعليقات على ثلاث من قصائده ، ظهرت على التعاقب عام ١٩٤١ ، وعام ١٩٤٢ ، وعام ١٩٤٤ .

وأما عن الكتب الفلسفية التي ظهرت لهيدجر في تلك الفترة ، فربما كان من أهمها دراسة له « نظرية أفلاطون في الحقيقة » (سنة ١٩٤٢) ، ورسالته في « ماهية الحقيقة » (سنة ١٩٤٣) . وقد اهتم الباحثون - على وجه الخصوص - بنظرية هيدجر في الحقيقة ، نظراً لأنهم قد وجدوا فيها محور ارتكاز لكل تأملات هيدجر الفلسفية ، فضلاً عن أنهم قد لاحظوا أن هيدجر قد فسر فيها الحقيقة تفسيراً وجودياً أصيلاً بوصفها تفتحاً للوجود . وقد ظهرت لهيدجر أيضاً « رسالة في النزعة الإنسانية » (سنة ١٩٤٧) أجاب فيها عن بعض الأسئلة التي كان قد وجهها إليه الباحث

الفرنسي جان بوفريه (Jean Beaufret) ، وهي تنطوي على توضيحات هامة لبعض المصطلحات والمفاهيم التي استخدمها هيدجر ، خصوصاً في مؤلفه الشهير « الوجود والزمان » ولهيدجر أيضاً كتاب آخر بعنوان « مدخل إلى الميتافيزيقا » يتضمن المحاضرات التي كان قد ألقاها بجامعة فريبورج في الفصل الدراسي الثاني لعام ١٩٣٥ . وله أيضاً بحث صغير بعنوان « ما الفلسفة ؟ » ، وكان محاضرة ألقاها هيدجر عام ١٩٥٥ بشمال فرنسا ، ثم نشرت عام ١٩٥٦ ، وظهرت لها ترجمة فرنسية على يد بوفريه عام ١٩٥٧ . ومن مؤلفات هيدجر المتأخرة كتابه الموسوم باسم « متاهات » Holzwege الذي ظهر أولاً باللغة الألمانية عام ١٩٥٠ ثم ترجم إلى الفرنسية منذ ثلاث سنوات (١٩٦٢) . ولهذا الكتاب أهمية خاصة ، فاننا نجد فيه الدراسة الوحيدة المعروفة لهيدجر عن « الأصل في العمل الفني » كما نجد فيه أبحاثاً أخرى عن عصر التصورات الكونية ، ومفهوم التجربة عند هيجل ، وكلمة نيتشه المعروفة « الله قد مات » ، ومبررات وجود الشعراء ، ومقالة أنكسيمندر . . . الخ . وكذلك نشرت لهيدجر

تلاميذ هوسرل) إلى أستاذه هوسرل ، بمناسبة بلوغه سن التقاعد (وكان قد بلغ السبعين من عمره) . وقد اهتم هيدجر في هذه الدراسة بفحص مشكلة « التعالى » أو « المفارقة » transcendence ، كما عني بدراسة طبيعة « العلة » ، وتحليل مفهوم « العالم » ، والكشف عن الدعامة التي يقوم عليها الوجود الزماني . . الخ . وكذلك نشر هيدجر في العام نفسه رسالة بعنوان : « ما الميتافيزيقا ؟ » كانت عبارة عن محاضرة الافتتاح التي ألقاها بجامعة فريبورج في ٢٤ يولييه سنة ١٩٢٩ ، بمناسبة تعيينه أستاذاً بها خلفاً لهوسرل . وقد تضمنت هذه الرسالة تساؤلاً عن العدم ، وشرحاً لمفهوم القلق ، وبياناً لصلمة العدم بالسلب ، ودفاعاً غير مباشر عن الميتافيزيقا .

وحيثما استولى النازيون على مقاليد الحكم في ألمانيا ، عين هيدجر مديراً لجامعة فريبورج سنة ١٩٣٣ ، وألقى خطاباً بهذه المناسبة عن « وضع الجامعات الألمانية » . ولكنه لم يلبث أن استقال من منصبه عام ١٩٣٤ ، أي بعد عام واحد أو أقل ! وقد اعتبره الحلفاء من أعوان النازية ، فنعوه من التدريس بالجامعات الألمانية بعد انتهاء الحرب ، ولكن كتاباته قد لقيت مع ذلك اهتماماً كبيراً من جانب المشتغلين بالفلسفة في ألمانيا ، حتى لقد زاد تأثيره الآن على طلاب الفلسفة في ألمانيا عما كان في عهد هتلر .

وقد ظهر في تفكير هيدجر منذ عام ١٩٣٦ اتجاه جديد تجلى في رسالته المسماة باسم « هيلدرن وماهية الشعر » . ولم يقتصر هيدجر في هذا البحث على تحليل ماهية الشعر ، وفهم ماهية اللغة ابتداء من ماهية الشعر بل هو قد حاول أيضاً أن يكشف لنا عن الأنظار الفلسفية العميقة التي تنطوي عليها تأملات الشعراء . وقد بلغ من إعجاب هيدجر بالشاعر الألماني الرومانتيكي هيلدرن أنه اهتم بتحليل بعض قصائده ، فكتب

٣ - تحليل كتاب « الوجود والزمان »

إذا أردنا أن نفهم كتاب « الوجود والزمان » على حقيقته ، فلا بد لنا من أن نتذكر بادئ ذي بدء أن هذا الكتاب إنما هو في صميمه جهد أراد به هيدجر أن يكفل لعلم الوجود (أو الأونطولوجيا) دعامة متينة راسخة . ولئن كان هيدجر يريد أن يفهم « الوجود » بصفة عامة ، إلا أنه يرى في كينونة الوجود البشري سبيلاً مشروعاً لفهم حقيقة الوجود بوجه عام . ولما كان الفكر عنده ليس بمثابة علاقة تقوم بين ذات حرة لازمانية وموضوع مجهول تحاول أن تنفذ إلى سره ، فاننا نراه يقرر منذ البداية أننا لا نفهم الوجود إلا عن طريق وجودنا أو في صميم كينونتنا . وبهذا المعنى يمكن القول بأن الأونطولوجيا هي وجودنا نفسه ! وهيدجر يقرر هنا أن اليونان كانوا أول من اهتم بمشكلة الوجود ، ولكن اهتمامهم بهذه المشكلة قد استحال في خاتمة المطاف إلى مجرد دراسة للمقولات التي تفهم على نحوها الأشياء . فلم يركز فلاسفة اليونان اهتمامهم على « الوجود » بصفة عامة ، بل هم قد انصرفوا إلى تحديد كيفيات « الموجود » . وأما في العصور الوسطى فقد اقترن عجز الفلاسفة المدرسين عن التمييز بين « الوجود » و « الأشياء الموجودة » بميل مستمر نحو النظر إلى الإنسان على أنه « شيء » ، أو « جوهر » يتمتع بكيفيات محددة مندرجة في الزمان . ثم جاء الفلاسفة المحدثون فراحوا ينظرون إلى الشخص البشري نظرة عقلية مجردة ، وكأنما هو مجرد « ذهن » منعزل لا يحتك بالعالم إلا من خلال عملية المعرفة (التي هي عملية منفصلة) . وهكذا اعتبر الفلاسفة المحدثون علاقة الذات بالموضوع علاقة جوهرية أساسية ، ولم يهتموا بإثارة مشكلة الوجود ، بل نظروا إلى « الوجود » على أنه مقولة منطقية أو محمول عادي ، لعله أن يكون من أكثر المحمولات شكلية ، وأشدّها تجريداً .

مجموعة من المقالات بعنوان : « ما الذي نعنيه بالتفكير؟ » كانت عبارة عن محاضرات كان قد ألقاها بجامعة فريبورج في فصلين دراسيين متوالين عام ١٩٥١ و ١٩٥٢ . وقد ظهرت لهذه المحاضرات ترجمة فرنسية قام بها كل من بيكر Becker وجرانل Granel عام ١٩٥٩ ، وطبعت بالمطابع الجامعية لفرنسا^(١) .

وعلى الرغم من أن هيدجر قد بلغ اليوم من العمر حوالي ست وسبعين سنة ، إلا أنه لا زال يواصل نشاطه الفلسفي بروح شابة جدية بالإعجاب ، ولا زالت فلسفته موضع دراسة من جانب الكثير من الباحثين في شتى بلاد العالم ، وإن كان الفضل الأكبر في التعريف بفلسفة هيدجر والعمل على ذبوعها إنما يرجع إلى بعض الباحثين الفرنسيين الذين اهتموا منذ زمن بعيد بنقل آرائه إلى الفرنسية ، والتعليق عليها ، والتوسع في شرحها . وقد كان هنري كوربان H. Corbin في مقدمة الباحثين الذين قدموا للقارئ الفرنسي ترجمة أمينة لبعض رسائل هيدجر ، ومن بينها « ما الميتافيزيقا » وبعض فصول من كتاب « الوجود والزمان » ، وبعض فصول من كتاب « كانت ومشكلة ما بعد الطبيعة » ، ورسالة « هيلدرلن وماهية الشعر » . (سنة ١٩٣٧) ثم توالى بعد ذلك الترجمات الفرنسية حتى كادت تستوهب معظم ما ألفه هيدجر ، كما ظهرت في إنجلترا وأمريكا ترجمات أخرى لعدد غير قليل من رسائل هيدجر وكتاباتة ، نذكر من بينها ترجمة وليام كلوباك وجين وايلد لمحاضرة : « ما الفلسفة ؟ » ، وترجمة إدجار لونهر Edgard Lohner لرسالة في « النزعة الإنسانية » . . . الخ . ولا زال الاهتمام جارياً على قدم وساق في معظم أرجاء العالم بترجمة كتب هيدجر ورسائيه .

(١) ظهر أيضاً لهيدجر عام ١٩٥٩ كتاب بعنوان "Gelassenheit" (استسلام) لم يترجم بعد إلى أية لغة .

« ذاتية » مغلقة على نفسها ، بل يتصوره على أنه موجه منذ البداية نحو العالم الخارجى . فالوجود البشرى حقيقة متفتحة على الوجود العام ، وهو - بكل عواطفه وميوله ومقاصده - موجه نحو العالم الخارجى . والواقع أن « الوجود » لا ينكشف للإنسان على صورة « موضوع » يتأمله ، بل هو ينكشف له منذ البداية على صورة « توتر » يثير في نفسه الاهتمام والمهم . وهذا هو السبب في أن الإنسان هو الموجود الوحيد الذى لا ينفصل وجوده عن الاهتمام بهذا الوجود ، والتساؤل عنه ، والقلق عليه . وحينما يجعل هيدجر من « الوجود فى العالم » أول مقوم من مقومات الكينونة البشرية ، فإنه يعنى بذلك أن ما يميز الإنسان إنما هو أولاً وقبل كل شيء انخراطه فى عالم يمثل مجال اهتمامه . ولا يتصور هيدجر « العالم » على أنه جوهر متحيز أو كيان مكاني ، بل هو يتصوره على أنه بناء أونطولوجى للموجود البشرى باعتباره كائناً فى « وسط » أو « مجال » . وبينما كان ديكارت يريد أن يفسر معنى « العالم » بالالتجاء إلى مفهوم « المكان » ، نجد هيدجر يقرر على العكس من ذلك أن مفهوم « العالم » هو الذى يحدد مفهوم « المكان » .

وحينما يقول هيدجر أن الإنسان « موجود فى العالم » ، فإنه لا يعنى بذلك أنه موجود وجوداً مكانياً فى العالم ، على نحو ما يوجد الكرسي « فى » الغرفة ، أو على نحو ما يوجد عود الكبريت « فى » علبة الكبريت ، وإنما توجد بين الإنسان وبين العالم علاقة وثيقة أو رابطة عميقة تجعل من المستحيل علينا أن نتصور إنساناً بدون عالم ، أو عالماً بدون إنسان . والواقع أن العلاقة بين الإنسان والعالم ليست مجرد علاقة بين موجودين كائنين فى المكان ، أو مجرد صلة بين ذات وموضوع ، وإنما هى علاقة وجودية قوامها الشعور بالاهتمام . ومعنى هذا أن مجرد ارتباط الموجود البشرى بالعالم هو الذى يجعل منه موجوداً « مهماً » يحمل دائماً عبء وجوده . وعلى حين أن فلاسفة مثل ديكارت أو كانت قد شكوا

بيد أن « الوجود » - كما بين لنا أرسطو من قدم الزمان - ليس جنساً مجرداً ، فضلاً عن أنه لا يمكن أن يعد مجرد « صفة » أو « محمول » . وإذن فلا بد لنا من أن نعاود إثارة مشكلة الوجود ، لكى نبينها من وجهة نظر الدراسة الفنونولوجية التى تهيب بنا العودة إلى « المعطيات » ذاتها . ولكن على حين أن العلوم الجزئية كعلم الطبيعة ، وعلم النفس ، وعلم التاريخ قد قصرت اهتمامها على دراسة طائفة محددة من الموضوعات ألا وهى الموجودات العينية الجزئية ، نجد أن هيدجر يريد للفلسفة أن تستخلص المقومات الأونطولوجية للوجود الإنسانى بوصفه تلك « الكينونة » المتفتحة للوجود . ولما كان الإنسان هو الموجود الذى تنحصر كل ماهيته فى وجوده نفسه ، فليس بدعاً أن تتخذ منه « الأونطولوجيا » نقطة ارتكاز لها ، خصوصاً وأن كل التحديدات الأساسية للموجود البشرى إنما هى مجرد أساليب كينونة أو « أنحاء وجود » . ومعنى هذا أن الإنسان لا يهتم الأونطولوجيا من حيث هو إنسان ، بل من حيث هو ذلك الكائن الذى ينكشف من خلاله معنى الوجود . وإذن فليس يكفى أن نقول إن الإنسان هو الموجود الذى يفهم الوجود ، بل لا بد من أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن هذا الفهم الإنسانى للوجود هو نفسه « وجود » ، بمعنى أنه ليس صفة أو نعتاً للإنسان ، وإنما هو أسلوبه فى الكينونة . ولهذا يعزف هيدجر عن مفهوم « الوعى » أو « الشعور » كنتقطة انطلاق لفلسفته ، لكى يتخذ من « الكينونة » نفسها دعامة لفهم « الوعى » أو « الشعور » ، فيمضى مباشرة إلى دراسة البناء الأونطولوجى للموجود البشرى .

(أ) « الوجود فى العالم » In-der-Welt-Sein

يأخذ هيدجر عن أستاذه هوسرل فكرته عن « الإحالة » ، على اعتبار أن الوعى هو دائماً شعور بشىء ، فراه يأتى أن يتصور الوجود البشرى على أنه

في حقيقة وجود العالم الخارجي ، أو قد جعلوا من « فكرة العالم » فكرة زائفة لا مقابل لها في الواقع التجريبي ، نجد هيدجر يقرر أن « الوجود في العالم » (من حيث هو نسيج الوجود البشري) إنما هو الأصل في مفهوم « العالم » . وقد يتوهم الناس أن « العالم » هو مجموع المواضيع التي تشتمل عليها الحقيقة الخارجية ، ولكن من واجبنا - فيما يرى هيدجر - أن نفسر المواضيع بالعالم ، لا العكس . فليس من سبيل إلى إدراك أى موضوع أو تصوره ، اللهم إلا باعتباره منتسباً أو منتمياً إلى العالم . والعالم - بهذا المعنى - إنما هو ذلك « الحال » أو « الوسط » الذي نحن مندمجون فيه منذ البداية .

أما هذا « العالم » المحيط بنا . أو تلك « البيئة » التي نحيا في كنفها ، فهي ليست تلك الدائرة المحدودة التي نعيش في محيطها ، بل هي - بمعنى ما من المعاني - عالمنا الخاص ، بما فيه من موضوعات حضارية ومنتجات بشرية وميزات تاريخية . . . الخ . ولكننا نحيا أولاً وقبل كل شيء في عالم من « الموضوعات » التي تستثير اهتمامنا أو عنايتنا (das Besorgte) . وليست هذه الموضوعات - في نظر هيدجر - مجرد « أشياء » ، بل هي « أدوات » (Zeuge) . و«الأداة» في اصطلاح هيدجر ليست مجرد «آلة» يستخدمها العامل ، وإنما هي «موضوع» يدوى يقع تحت متناولنا ويهيب بنا أن نستخدمه . وبهذا المعنى تكون الفأس ، والمطرقة ، والحجرة ، والمنزل ، والقطار ، والصحيفة ، كلها «أدوات» . وليس في وسع الإدراك الحسى أن تحدد طبيعة وجود «الأداة» ، فان الرؤية الخالصة أو النظر الصرف - مهما كان من قوة نفاذه - لا يكتفى للكشف عن طبيعة «الأداة» . وإنما تنكشف لنا «الأداة» على حقيقتها من خلال الاستعمال ، أعنى عن طريق المعالجة اليدوية . وليس من طبيعة «الأداة» أن تخيلنا إلى غيرها من «الأدوات» فحسب ،

بل إن من طبيعتها أيضاً أن تخيلنا إلى « الموجود » الذي يستخدمها ، فالمطرقة لا تفترض السندان فحسب ، وإنما هي تفترض الحداد أيضاً ، والإبرة لا تفترض الخيط فحسب ، بل هي تفترض الحائك أيضاً . وإذن فان وراء «قابلية الأدوات للتناول» (Zuhandenheit) يكمن طابع آخر هو طابع «الإحالة» (Verweisung) الذي يجعل منها موضوعات تخيلنا دائماً إلى أدوات أخرى أو إلى موجودات أخرى . فكل «أداة» إنما هي «مفعولة» من أجل شيء آخر ، كالساعة التي هي مفعولة لبيان الوقت ، أو كالحذاء الذي هو مفعول للاستخدام في المشي . . . الخ . ولكن كل «أداة» أيضاً تستلزم ضرباً خاصاً من المعرفة ، وتفترض طريقة خاصة في الاستعمال ، فهي تنطوي في ثناياها على معرفة ضمنية أو مهارة خاصة . ولهذا فان «الأدوات» لا تمثل مجموعة من «المواد» ، بل هي تمثل استعمالات خاصة لتلك «المواد» . حقاً إن «أدواتنا» تخيلنا دائماً إلى «مواد» ، بدليل أننا نكتشف ابتداء منها الطبيعة والغابات والمياه والجبال والمعادن والرياح ، ولكننا نستخدم المياه كوسائل نقل أو قوى كهربائية . ونصنع من الغابات أخشاباً لصناعة الأثاث ، وننتخذ من الرياح قوى محرّكة . . . الخ . بيد أن هيدجر لا يذهب إلى حد القول بأن المواد التي نصنع منها أدواتنا مفعولة لنا أو مخلوقة من أجلنا ، وإنما هو يجعل تلك «الأدوات» مشروطة بوجودنا البشري ، دون أن يدخل في صميم مذهبه فكرة «الغائية» التي بمقتضاها يكون الإنسان هو «غاية» الكون .

ومهما يكن من شيء ، فإن هيدجر يقرر أن الإنسان وثيق الصلة بالعالم ، كما أن العالم وثيق الصلة بالإنسان ، لا لأن كلا منهما يخيل إلى الآخر فحسب ، بل لأن «الوجود في العالم» هو نفسه بمثابة «تحديد أو نطولوجي» من تحديدات الموجود البشري أيضاً .

وهيدجر يعلن بصراحة أن كل المناقشات الفلسفية التي طالما دارت حول وجود العالم الخارجي إنما هي مجرد لغو فارغ : إذ لا يمكن أن يكون ثمة وجود بشري اللهم إلا إذا كانت « الذات » مرتبطة ارتباطاً أولاً جوهرياً بحقيقة خارجية هي « العالم » . وليس ثمة موضع للقول بوجود أى ضرب من ضروب الانفصال بين الإنسان والكون ، ما دامت الكينونة البشرية متفتحة منذ البداية للعالم . وبينما نلاحظ لدى فيلسوف مثل ليبنتس أن الجواهر الفردة (أو المونادات) لا تملك نوافذ ولا أبواباً : لأن كلا منها هو بمثابة عالم مغلق قائم بذاته ، نجد لدى هيدجر أن الموجودات البشرية لا تملك هي الأخرى أبواباً ولا نوافذ ، ولكن لا لأنها منعزلة أو مغلقة على ذواتها ، بل لأنها منذ البداية في الخارج ، في علاقة مباشرة مع العالم ، وكأما هي بطبيعتها موجودات مكشوفة تحيا في العراء !

وهيدجر يتصور « الوجود في العالم » على أنه « وجود ديناميكي » (بالمعنى الأصلي لهذه الكلمة) ، فتراه ينسب إلى الموجود البشري إمكانات عينية إيجابية هي بمثابة قدرات على التعامل مع العالم الخارجي ، ومهارات تتجلى في استخدام ما فيه من « أدوات » . ولا يتصور هيدجر « الإمكان » بالمعنى المنطقي السلبي الذي يعنى « انعدام التناقض » ، بل هو يتصوره بمعنى عيني إيجابي ، فيقرر أن لدى الموجود البشري إمكانات تدفعه إلى تحقيق وجوده عن طريق الخروج المستمر من ذاته والاندماج الدائب في عالم الأدوات . ولا يمكن أن يكون موقف الإنسان من إمكانياته موقف الشيء الذي لا يكثر بما قد يعرض له من أعراض ، وإنما هو موقف الشخص الذي يجد نفسه منذ البداية مندمجاً في صميم مشروعاته ، متجهماً نحو تحقيق وجوده . فالوجود — بالنسبة إلى الإنسان — إنما يعنى النجاح أو الفشل في تحقيق إمكانياته . والدعامة التي يستند إليها

الوجود البشري إنما هي القدرة على تحقيق (أو عدم تحقيق) إمكانياته . وليس « الاهتمام » الذي يتحدث عنه هيدجر سوى مجرد انشغال الموجود بإمكانياته ، وارتداده إلى نفسه من أجل سبر غور قدراته . ولكن الإنسان لا يقف من وجوده موقف المتأمل الذي يقتصر على معاينة إمكانياته ، وإنما هو يقذف بنفسه دائماً نحو الأمام من أجل تحقيق تلك الإمكانيات . فالإنسان لا « يملك » إمكانياته، بل هو « عين » تلك الإمكانيات . وإذا كان الإنسان — كما سنرى بعد حين — هو « على مبعدة » دائماً من ذاته ، فذلك لأنه موجود الممكنات الذي هو باستمرار فيما وراء ذاته . وهكذا نرى أن وجود الإنسان في العالم إنما هو علاقة وجودية تربطه بإمكانياته ، بحيث قد يحق لنا أن نقول إن « الإمكان أعلى من الواقعية » بالنسبة إلى ذلك الموجود الذي يتصور « وجوده » دائماً على أنه « مشروع » وجود ! وسيكون علينا من بعد أن نحلل مفهوم « الإمكان » في ضوء نظرية هيدجر في « التعالى » أو « المفارقة » .

(ب) الوجود مع الآخرين : (Metsein)

قلنا إن الإنسان « موجود في العالم » ، ولكن عالم الإنسان أيضاً عالم بشري يجد فيه المرء نفسه جنباً إلى جنب مع موجودات أخرى بشرية مثله . ولا يعنى هيدجر نفسه باثبات وجود « الآخر » ، بل هو يمضي مباشرة إلى وصف ذلك النسيج الاجتماعي للموجود البشري بوصفه موجوداً يحيا دائماً مع الآخرين . و « الآخرون » أو « الغير » إنما هم أولئك الذين « أوجد » معهم ، و « يوجدون » معي سواء بسواء . وكما أن « الوجود في العالم » هو من مقومات الوجود الإنساني ، فكذلك « الوجود مع الآخرين » هو أيضاً من مقومات هذا الوجود . ومعنى هذا أن الذات لا تجد نفسها مهجورة قد خلى بينها وبين وجودها الخاص فحسب ، وإنما هي

تجدد نفسها أيضاً في عالم الآخر الذي لا بد من أن تتعامل معه وتعيش إلى جواره . وهنا نرى أن نظرية هيدجر التي قد تبدو لأول وهلة ذات نزعة فردية خالصة وإنما هي في الحقيقة بعيدة كل البعد عن الفلسفات الذاتية المتطرفة ، نظراً لأنها تؤكد علاقتنا الجوهرية بالغير فلا تجعل من الوجود البشري مجرد « انطواء على الذات » ، بل تجعل منه « وجوداً مع الآخرين » . بل إن هيدجر ليذهب إلى أن شعورنا الفردي نفسه - وهو ذلك الشعور الذي قد يوهمنا بأننا موجودون وحدنا دون الآخرين - إنما يبرز فوق « أرضية » من الشعور الجماعي وهذا ما يعبر عنه هيدجر بقوله : « إن الوجود بدون الآخرين ، هو نفسه صورة من صور الوجود مع الآخرين » . ولكن لما كان كثير من الفلاسفة قد أهملوا طابع « المعية » الذي تتسم به علاقات الأفراد ، فقد وجدوا أنفسهم مضطرين إلى اصطناع الكثير من التأويلات من أجل تفسير أصل الجماعات وتحديد طبيعة الشعور الجماعي . ومثل هذه النظريات قد لا تقل تهاقناً عن تلك المناقشات الميتافيزيقية التي طالما أثارها الفلاسفة حول حقيقة وجود العالم الخارجي .

يبد أن إنسان العصر الحديث - فيما يقول هيدجر - قد أصبح يعيش في حالة جماعية زائفة ، لأنه قد اتخذ من « الوجود مع الآخرين » ذريعة للتنازل عن وجوده الخاص ، فلم يعد وجوده سوى مجرد انغماس في عالم « الجمهور » . وهكذا فقد إنسان العصر الحديث إنسانيته وحرية ، وصار مجرد موضوع ينطق بلسان الآخرين ، ويتحرك في مجال ذلك الوسط الاجتماعي الغفل ! وهنا يتحدث هيدجر عن ضربين من الوجود البشري : فيفرق بين وجود حقيقي أصيل ووجود زائف غير مشروع ، على أساس التمييز بين ذات حرة تأخذ على عاتقها مسؤولية وجودها ، وذات غريبة على ذاتها قد فقدت حريتها فأصبحت تخيا على حساب الآخرين ! و « الوجود الأصيل » في نظر هيدجر إنما هو ذلك

الوجود الحقيقي الذي تشعر معه الذات بأنها قائمة بنفسها ، مشتولة عن ذاتها ، وأنه قد خُلِّقَ بينها وبين حريتها ، وأنه لا بد لها من أن تأخذ على عاتقها تبعة وجودها . وأما « الوجود الزائف » فهو ذلك الوجود العيني الذي تهبط فيه الذات بنفسها إلى مستوى الموضوع ، فتميل إلى الانغماس في المجموع ، آملة من وراء ذلك الهرب من حريتها ، والتنصل من مسؤوليتها ، والتخلص من شعورها بالقلق .

وحيثما يتحدث هيدجر عن « الناس » فإنه يعنى حقيقة جمعية غير شخصية تملك من السلطة ما قد تستطيع معه أن تسلب « الذات » شعورها بالمسؤولية : وهنا يجد الإنسان نفسه مدفوعاً إلى التخلي عن التزامه الشخصي ، فيأخذ باحكام الناس ، ويتمسك بمعيار التوسط في الأمور ، ويدين بكل ما يدين به الجمهور . وعندئذ سرعان ما تصبح حياته الشخصية صورة من صور « المجموع » ، وسرعان ما يتحول وجوده الذاتي الشخصي إلى وجود غفل عديم الشخصية . وحيثما تهبط الوجود الذاتي الخاص إلى هذه الدرجة العامة المبتدلة ، فهناك لا يعود « المرء » das Man يعلق أدنى أهمية على مسؤوليته الشخصية ، بل يوجه كل اهتمامه نحو تلك المشاغل العادية التي قد تعينه على الانصراف نهائياً عن التفكير في مصيره الحقيقي .

وإن هيدجر ليسخر سخرية لاذعة من تلك الحياة الجمعية المبتدلة التي تستحيل فيها « اللغة » إلى « ثرثرة » ، ويتحول « حب الاستطلاع » إلى « فضول » ! و « الرجل الفضولي » - كما يصوره هيدجر - هو إنسان عصري لا يكف عن التنقل من موضوع إلى آخر ، دون أن تكون لديه أية مقدرة على التوقف عند أى موضوع ، من أجل الاهتمام ببحثه وإنعام النظر فيه ، بدلا من الاقتصار على النظر إليه بطريقة سريعة مهوشة . ولهذا فإن « الرجل الفضولي » هو في العادة

إنسان مشتت الذهن ، موزع الخاطر ، يظن في نفسه أنه صاحب نشاط عقلي جبار ، ولكنه في الحقيقة عاجز تماماً عن أن يديم النظر في أى موضوع . وقد يرضى «الفضولى» عن نفسه كل الرضى ، بل قد يقع في ظنه أنه على علم بكل شيء ، ولكنه في الواقع إنما يحيا حياة مبتذلة رخيصة ، قوامها التشتت الذهني ، ورائدها الغموض والالتباس ، وشعارها الانتقال من مكان إلى مكان ، دون التواجد في أى مكان !

وأما إذا أردنا لأنفسنا أن نصل إلى مرتبة «الوجود الأصيل» ، فلا بد لنا من أن نرتد إلى ذواتنا ، لكي نأخذ على عاتقنا مسؤولية وجودنا . حقاً أن «إمكانية التهرب» لى إمكانية بشرية تدخل ضمن إمكانيات ارتباط الإنسان بالوجود ، ولكنها في الحقيقة إمكانية تقضى على شعورنا بذواتنا ، وإدراكنا لمعنى وجودنا . فلا بد للإنسان من أن يجد نفسه مضطراً إلى مواجهة هذا الاختيار الأصلي الحاسم : فإما اغتراب عن الذات (Entfremdung) ، وانحدار إلى مستوى «الشيئية» ، وتنازل عن الوجود الحقيقي الأصيلي ، وإما استمسك بالذات الحقيقية ، والتزام بالحرية والمسئولية ، وتسام إلى مستوى الوجود الحقيقي الأصيل . ولئن كان الوجود البشرى بطبيعته موجوداً واقعياً ، عرضياً ، معرضاً في كل لحظة لخطر السقوط Verfall ، بمعنى أنه قد قذف به إلى عالم الأشياء وسط غيره من الحقائق الواقعية ، فهو مهدد بالتالي لخطر الاغتراب عن الذات والسقوط في عالم الموضوعات ، إلا أن في وسعه - عن طريق الحرية - أن يسترد ذاته الحقيقية ، وأن يعمل على تحقيق وجوده الأصيل .

(ح) الحرية وتجربة القلق : (Angst)

... إذا كنا قد رأينا فيما سبق أن مجرد ارتباط الوجود البشرى بالعالم هو الذى يجعل منه موجوداً «مهموماً» يحمل عبء وجوده . فليس بدعاً أن نجد

هيدجر يربط الحرية بتجربة «القلق» . وحينما يتحدث هيدجر عن «القلق» فإنه لا يتحدث عن مفهوم عقلي أو تصور ذهني ، بل هو يتحدث عن خبرة معاشة أو عاطفة وجودية تكشف لنا عما في نسيج وجودنا من «هم» : «Sorge» ، وتضعنا وجهاً لوجه بإزاء ذلك «العدم» الأصلي الذى يكمن من وراء وجودنا . فالقلق هو أسلوب خاص في الكينونة يتضح للوجود البشرى من خلاله عدم جدوى الموضوعات العالمية . وتفاهة شتى الأشياء الكائنة في هذا العالم . واتسام كل ما في الوجود الموضوعى بصيغة العدم أو اللاوجود ! ولئن كان «القلق» في صميمه عاطفة أو اتجاهًا وجدانياً ، إلا أن هيدجر يخلع عليه دلالة وجودية . وينسب إليه بالتالى ضرباً من «الفهم» Verstand . فالإنسان يدرك من خلال القلق «لاوجود» العالم ، وضرورة الارتداد إلى «الذات» . وإن كانت هذه «الذات» لا تخرج عن كونها مجرد إمكانية عارية للوجود . ومعنى هذا أن «القلق» هو الذى يصرفنا عن عالم الموضوعات لكي يردنا إلى العنصر الأصلي في وجودنا . ألا وهو تلك الإمكانيات التى تتطلب التحقيق . وحينما يستولى على نفوسنا الشعور بالقلق ، فهناك لا بد من أن ندرك أنه قد قذف بنا إلى هذا العالم على الرغم منا ، وأنه قد خلى بيننا وبين ذواتنا ، وأننا «مهجورون» لا نجد خلفنا أية دعامة نستند إليها ، ولا نلمح أمامنا أى هدف ننزع إليه ، ولا نرى فوقنا أية قوة عليا تعيننا على التحكم في مصيرنا . وهيدجر يحذو حذو كيركجارد فيميز «القلق» عن «الخوف» أو «الجزع» ، ويقرر أنه شعور غامض مبهم لا يمكن تحديده بمصدره . وإذا كان «الخوف» ينبعث دائماً عن خطر معين يتهددنا من الخارج ، سواء أكان هذا الخطر موجهاً إلينا نحن شخصياً ، أم كان موجهاً نحو الآخرين ممن نحن على اتصال وثيق بهم ، فإن «القلق» هو في العادة غير ذى موضوع ، اللهم إلا إذا قلنا إن موضوعه هو ذلك

«العدم» الكامن فيما وراء وجودنا ، والذي هو منه بمثابة فاعلية باطنية هدامة .

ويعود هيدجر فيقرر في موضع آخر أنه حينما يتملكنا الشعور بالقلق . فإن ما نرتعد له ليس هو « هذا » الشيء أو « ذلك » . بل نحن نجد أنفسنا بإزاء تهديد عام موجود في كل مكان . دون أن يكون في أي مكان ! فما يولد في أنفسنا « القلق » هو « لا شيء » . أو هو غير موجود في أي مكان . ولكنه في الوقت نفسه حقيقة تشيع في أنفسنا ضرباً من التيقظ العميق وتحيطنا بنحو من التمسر أو الضيق . وليست هذه الحقيقة سوى « العالم ننسه من حيث هو كذلك » . أو هو بالأحرى « الوجود في العالم » . ومعنى هذا أن القلق مرتبط بواقعة « وجودنا في العالم » . فإننا هنا بإزاء واقعة محضة . عارية . قاسية . ليس فيها هوادة ولا رحمة . وهنا لا يكون ثمة موضع للاستغراق في التسلية أو الانصراف إلى اللهو أو الانغماس في تيار المجموع ، فإن مجرد إدراكنا لوجودنا في العالم بوصفنا موجودات حرة قد أعطيت لنفسها على صورة مجموعة من الإمكانيات . سرعان ما يضعنا وجهاً لوجه بإزاء تلك المسؤولية الخطيرة التي لا بد لنا من أن نفصل فيها لحسابنا الخاص .

وإذن فإن « القلق » يفصلنا عن عالم الأشياء أو الأدوات ، لكي يردنا إلى عالم الوعي أو الذات . وإذا كان من شأن « القلق » أن يعين الموجود البشري على فهم ذاته بطريقة صحيحة أصيلة . فما ذلك إلا لأن « القلق » هو الذي يرد الكائن الحر إلى إمكانية وجوده أعني إلى كينونته الخالصة بوصفها وجوداً خالياً من كل مضمون . فالقلق تجربة وجودية تكشف للذات عن حقيقة وجودها في العالم . باعتبارها ذاتاً فردية لا بد لها

من أن تفصل في وجودها بمحض حريتها ، ولا بد لها من أن تحقق إمكانياتها الخاصة دون الاعتماد على أي موجود آخر . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن موضوع القلق (إن كان للقلق موضوع) هو « الوجود في العالم » . كما أن غايته هي « الوجود في العالم » أيضاً . ونحن لا نفهم ذواتنا على حقيقتها إلا ابتداء من تجربة القلق التي تردنا إلى ذواتنا . وتضطرنا إلى سبر أغوار إمكانياتنا . وما دام « القلق » هو الذي يمنع الموجود البشري من التثنت في غمرة الأشياء ، فإن من حقنا أن ننسب إلى القلق وظيفة بنائية بوصفه الدعامة الصحيحة لكل وجود بشري أصيل . والحق أن القلق هو الذي يعمل على إيجاد ذلك الموقف الذي تتجمع فيه كل البنائيات الأونطولوجية للموجود البشري على صورة وحدة متكاملة . وهكذا يرد هيدجر وحدة البناء الوجودي للذات البشرية إلى تجربة القلق ، فيجعل من « القلق » ركيزة للوجود الإنساني الأصيل ، ويقم الحرية والمسئولية على إدراك الذات لوجودها من خلال تلك الخبرة الوجودية الأساسية .

(د) « الوجود من أجل الموت » Sein zum Tode

يمهد هيدجر لدراسته الأونطولوجية للزمان بدراسة أونطولوجية أخرى للموت . على اعتبار أن « الموت » هو وحده الكفيل بالكشف عن طبيعة « المستقبل » . هذا إلى أن « الموت » إنما هو تلك « النهاية » التي يستطيع الموجود البشري عن طريقها أن يصبح « كلا » . و « القلق » هو الذي يكشف لنا عن طابع وجودنا ، باعتبارنا موجودات متناهية قد جعلت للموت . وليس الإنسان هو الموجود الوحيد الذي يعرف أنه فان فحسب بل إن الإنسان أيضاً هو الموجود الوحيد الذي يدخل

لا يجد في نفسه من الشجاعة ما يستطيع معه أن يفكر في « موته » الخاص . فليس للموت موضع ضمن « إمكانيات » الرجل العادي ، لأنه مندمج في عالم الأشياء والأغيار ، دون أن يخطر على باله يوماً أن يفهم حقيقة « وجوده من أجل الموت » .

وأما إذا نظرنا إلى الموت على مستوى « الوجود الحقيقي » الأصيل ، فسرى أنه أعلى إمكانية من إمكانيات الوجود البشري ، ما دام الموت هو تلك الإمكانية الفريدة التي تحول وجودي الكائن هنا والآن ، إلى وجود ماضٍ بحت قد أصبح في خبر كان ! ولئن كنا هنا بازاء إمكانية عارية (أو خالصة) لا تتطلب التحقيق كغيرها من الإمكانيات ، إلا أن من شأن هذه الإمكانية - إذا تحققت - أن تجعل من المستحيل تحقق أية إمكانية أخرى . هذا إلى أن إمكانية موتي إنما هي إمكانيتي الخاصة : فليس في استطاعة أحد أن يموت بدلاً مني أو عوضاً عني . ومعنى هذا أنني حيناً أتحدث عن « موتي » فإنني أتحدث عن « واقعة » شخصية لن يستطيع أحد أن يعانيتها بدلاً مني . وحيناً آخذ على عاتقي هذه « الإمكانية » : فإنني سرعان ما أجد نفسي في « عزلة » وجودية : تنقطع معها كل الوشائج التي تربطني بالعالم أو بالآخرين . وليس أمامي سبيل للهرب من ذلك « القلق » الذي لا بد من أن يستولى على مجامع قلبي حيناً أفكر في الموت . ومهما حاولت أن أخفي عن نفسي تلك الإمكانية بمختلف طرق الخدعة والمخاتلة : فإن نجاحي في هذه المهمة لا بد من أن يظل رهناً ببقائي على مستوى « الوجود الزائف » . فالاعتراب عن الذات هو الشرط الأوحد للقضاء على كل تفكير في الموت ، والانحدار إلى مستوى « الوجود الزائف » هو الضمان الأوحد لتجاهل حقيقة « وجودنا من أجل الموت » .

الموت في صميم كينونته باعتباره أعلى ما لديه من إمكانيات . فهذا الحد الأليم - حد الموت أو الفناء أو التناهي - إنما هو الذي يحدد الوجود الإنساني ويميزه ، بحيث قد يكون من الممكن أن نقول إن الوجود البشري هو في صميمه « وجود نحو الموت » ، أو « وجود للموت » أو « وجود من أجل الموت » . وما لدى الإنسان من قدرة على استباق الموت أو توقعه : إنما هو الأساس الذي تقوم عليه كل محاولة من أجل إدراك وجوده ككل . وهيدجر لا يتحدث بطبيعة الحال عن « الموت » بصفة عامة : بل هو يتحدث عن توقع الفرد لموته أو استباقه لهذا الحدث .

ولو أننا نظرنا إلى « الموت » على مستوى الحياة العادية ، لوجدنا أن الناس ينظرون إلى الموت على أنه مجرد « حدث » يقع للآخرين في العالم . وآية ذلك أننا نرى « الآخرين » يموتون . فنعتبر الموت هو موت « الآخر » (لا موت « الأنا ») ، ونحاول أن نخفي عن أنفسنا واقعة « وجودنا من أجل الموت » : عامدين إلى القضاء على كل « قلق » قد يساورنا بهذا الخصوص . ونظراً لما للموت من طابع غير محدد : بسبب جهلنا بموعده ، فإننا نميل إلى اعتباره نهاية مجهولة لا موضوع لها في الوقت الحاضر ! وهذا هو السبب في أن الوجود البشري العادي قلماً يفكر في الموت : ما دام الموت مجرد حدث خارجي ليس لنا عليه يدان ! هذا إلى أن الموت لا يمثل ظاهرة تدخل ضمن ما تتداوله أيدينا من موضوعات أو أدوات ، فليس بدعاً أن نرى الرجل العادي يتجاهل هذه الظاهرة بوصفها واقعة لا محل لها في حياتنا اليومية العادية . ولئن كان الرجل العادي يعرف جيداً أن كل إنسان لا محالة ذائق الموت : إلا أنه يلتقي هذه المعرفة بشيء من عدم الاكتراث ، لأنه

باعتباره أعلى إمكانية من إمكانيات وجوده ، فإنه لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى تصور ذاتيته الخاصة على أنها واقعة فردية لا بد من أن يأخذها على عاتقه ، دون أن ينزل بنفسه إلى مستوى الكائن الغفل الذى لا اسم له ! وهيدجر يربط « الوجود من أجل الموت » بما سبق له تقريره عن « الوجود الحقيقى » الأصيل ، فيقول إن تفكير الذات فى الموت (أو استباقها له عن طريق التصور) هو الكفيل بعزلها عن الآخرين ، وردّها إلى باطن وجودها . ومعنى هذا أن فكرة الموت تصرف الذات عن التفكير فى هموم الحياة ومشاكل الآخرين ، فتضعها وجهاً لوجه بإزاء وجودها الفردى الخاص . هذا إلى أن فكرة الموت تعين الوجود البشرى على تصور وجوده ككل ، لأنها تمدّه بالإطار الذى يستطيع فى داخله أن يضع شتى إمكانياته . ولما كانت الذات التى تفكر فى الموت سرعان ما تتحقق من يقين هذه الواقعة ، واستحالة التغلب عليها ، فإن من شأن فكرة الموت أن تحيى فتلقن هذه الذات درساً هاماً فى بطلان الحياة ، وفناء الوجود . ومن هنا فإن الذات التى تدرك حقيقة الموت ، لا بد من أن تشعر بتفاهة الاستمسك بأهداب الحياة ، والتعلق بلذات وجودها العرضى المتناهى .

بيد أن هيدجر يرى أنه ليس للانتحار أى معنى : فإنه لا يغير شيئاً من طبيعة الوجود البشرى بوصفه « وجوداً مجعولاً للموت » . والذات الأصيلة تدرك معنى الوجود : فهى لا تتعجل الموت ، ولا تقدم على الانتحار : بل تتقبل بحريتها ذلك « التناهى » المستمر الذى هو صميم وجودها . وهى إذا كانت تحيا فى قلق ، وهم ، فذلك لأنها تعرف أن وجودها متناه ، عرضى ، موقوت ، محدود ، مجعول للفناء . . والحق

وقد يشبه المرء « الموت » - كما فعل ماركوس أورليوس - بسقوط ثمرة تامة النضج ، ولكن الحقيقة أن الإنسان مهدد بالموت فى كل لحظة من لحظات حياته ، إن لم نقل منذ بداية حياته . فليس « موقى » واقعة تظهر فى خاتمة حياتى ، بل إنما هو واقعة ماثلة - على صورة إمكانية حادة - فى كل لحظة من لحظات حياتى . ومعنى هذا أن الموت لا يكاد ينفصل عن كينونتى نفسها : ما دام الاندفاع نحو المستقبل لا بد من أن يكون بمثابة اتجاه نحو الموت . فليس « الموت » فى نظر هيدجر مجرد فكرة تعبر عن « الخاتمة » أو « النهاية » بل هو إمكانية معاشة تعبر عن فعل « التناهى » أو « الانتهاء » . وهذا هو السبب فى أن هيدجر لا يرى فى الموت « عرضاً » أو « حدثاً » يأتى إلينا من الخارج ، بل هو يرى فيه أعلى إمكانية من إمكانيات الوجود البشرى . وليس الموت هو مجرد استحالة كل إمكانية ، بل هو إمكانية الاستحالة نفسها ! وحينما يتقبل الوجود البشرى إمكانية الموت باعتبارها أكثر إمكانياته شخصية وفردية وتميزاً ، فإنه بذلك إنما يجعل من موته حدثاً ذاتياً لا يخرج عن دائرة حريته . ولا تنحصر أهمية الموت - بالنسبة إلى - فى أنه يظهرنى على أن نهايتى حاضرة بمعنى ما من المعانى حتى قبل أن تحين ساعة الموت . وإنما تنحصر أيضاً فى أنه يضعنى أمام وجودى الخاص وجهاً لوجه : باعتبارى تلك « الأنا » التى لا يمكن لأحد أن يوجد عوضاً عنها : أو تلك « الإنية » التى لا يملك الغير أن يأخذوا على عاتقهم مسؤولية وجودها . فليس تقبلنا للموت مجرد انتظار مستمر للحظة النهاية ، بل هو مواجهة مستمرة لذلك العدم الذى يخلق على وجودنا طابعه الحاسم .

والحق أن الوجود البشرى حينما يتفهم « الموت »

هو واقعة بيولوجية ، أو حادثة طبيعية ، بل هو بهم به باعتباره داخلاً في نسيج الموجود البشرى . وليس من شأن التفكير في الموت أن ينزع الموجود البشرى من تفاهات الحياة اللاشخصية المتبدلة فحسب ، وإنما من شأنه أيضاً أن يعين الذات على تفهم حقيقة وجودها باعتبارها « إنية » فريدة لا يمكن لأحد أن يقوم مقامها أو أن يحل محلها . فالوجود من أجل الموت هو شرط وجودى من شروط تلك الإنية البشرية التى تعدو دائماً وراء ذاتها ، وبالتالي وراء مستقبلها . و « الموت » هو الإمكانية النهائية التى تنتظر الذات فى المستقبل ، فهو - بمعنى ما من المعانى - أعلى إمكانية من إمكانياتها . ولما كان « المستقبل » فى نظر هيدجر (كما سنرى بعد حين) هو شرط لعلاقة الذات بإمكانيتها . فليس بدعاً أن نرى هيدجر يصور لنا الذات مندفعة نحو مستقبلها ، سائرة (أو صائرة) حتماً نحو فنائها . ومن هنا فإن مشكلة الموت لا بد من أن تقودنا حتماً إلى إثارة مشكلة الزمان ، ما دام الأصل فى الموت إنما هو « زمانية » الوجود البشرى .

(هـ) مشكلة الزمان ونظرية التعالى :

رأينا أن « وجودى » هو الشيء الوحيد الذى أملكه ، ولكنه أيضاً الشيء الوحيد الذى أنا معرض فى كل لحظة لفقدانه . وقلنا إنه لمن العبث أن يحاول الموجود البشرى صرف نظره عن هذه الحقيقة الأليمة ، فقد كتب عليه أن يمضى حتى النهاية فى تعرف إمكانياته وسبر غور قواه وقدراته . ونستطيع الآن أن نضيف إلى هذا كله أننا نعلو دائماً على ذواتنا ، متجهين نحو « المستقبل » : لأن وجودنا هو فى صميمه اتجاه ونزوع وشروع أو « مشروع » Entwurf . فالوجود

أن الإنسان حينما يبلغ مستوى « الوجود الصحيح » الأصيل ، فإنه عندئذ لا بد من أن يعرف « أنه بمجرد ما يظهر الإنسان إلى عالم الوجود ، فإنه سرعان ما تدب فيه الشيخوخة ، وكأنما هو من الهرم بحيث يمكن أن يموت » ! وإذن فالموت لا يعبر عن اكتمال أو تحقق ، وإنما هو أسلوب فى الوجود لا يكاد ينفصل عن كينونة ذلك الموجود البشرى المحعول للفناء . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن فعل الحياة - بالنسبة إلينا - إنما يعنى أن نحيا موتنا ! ولعل هذا هو السبب فى أننا قد ننظر إلى الموت وجهاً لوجه . بل قد نعد نهايتنا حاضرة بمعنى ما من المعانى حتى قبل أن تخين ساعة الموت ، فيكون تقبلنا للموت فى هذه الحالة بمثابة انتظار مستمر للحظة النهاية .

وحيثما يعرف الإنسان أن الموت ممكن فى كل لحظة ، وأنه يسم بطابعه كل فعل من أفعاله ، فإنه قد يشعر بما فى الفعل من « بطلان » وبالتالي فإنه قد يفتن إلى قيمة « التنازل » أو « التخلي » عن كل شيء ! ولكن ليس معنى هذا أن هيدجر يدعونا إلى التهرب من أعمالنا العادية ، أو الانصراف عن مهامنا اليومية ، بل إنما لئلا نراه يقرر - على العكس من ذلك - أنه لا بد للإنسان من أن يحشد كل قواه ، ويعبئ كل إمكانياته ، للاضطلاع بالمسؤولية الملقاة على عاتقه . بيد أن هيدجر لا يريد لمشاغلنا العادية أن تستأثر بفكرنا ، فتصرفنا عن التفكير فى الموت ، والعمل على مواجهته ، ولذلك نراه يقول إن الذات الواعية لا تقبل أن تكون فريسة لخداع المشاغل اليومية ، بل هى تعرف كيف تعطى لكل شيء قيمته . وربما كانت القيمة الوحيدة لمشاغل الحياة العادية هى أنه ليس لها على وجه التحديد أدنى قيمة ! وهكذا نرى أن هيدجر لا يهتم بالموت من حيث

البشرى هو دائماً فيما وراء ذاته ؛ لأنه موجود زمانى يقذف بنفسه نحو إمكانياته ، ويعدو دائماً خلف ذاته . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن الإنسان هو الموجود الذى عليه دائماً أن يوجد ! وحينما يقول هيدجر إن وجودنا هو « مشروع وجود » فهو يعنى بذلك أننا نعمل دائماً على تحقيق إمكانياتنا ، فنحن فى توتر مستمر نحو المستقبل ؛ إن لم نقل بأن « زماننا » نفسه إنما يبدأ بالمستقبل .

وهيدجر يحدثنا عن « انبثاقات » الزمان الثلاثة ، فيبين لنا أن « المستقبل » لا يعنى ذلك « الآن » الذى لم يحدث بعد ، وأن « الماضى » لا يعنى ذلك « الآن » الذى انقضى ، كما أن « الحاضر » لا يعنى ذلك « الآن » الذى ينقضى فى اللحظة الراهنة ؛ وإنما المستقبل والماضى والحاضر ثلاثة انبثاقات زمانية تعبر عن ارتباط الذات بوجودها ، وانشغالها بصميم كينونتها ، وتعالها المستمر على ذاتها . فالقول بالزمانية عند هيدجر إنما هو مجرد تعبير عن هم الزمان الذى لا يكاد ينفصل عن حركة الموجود البشرى نحو الأمام أو نحو الخلف ، ومفارقته المستمرة لذاته ابتداء من واقعة وجوده فى العالم . فالإنسان يجد نفسه ملقى فى هذا العالم ، ولكنه يشعر بأنه ليس ما هو كائنه الآن فحسب ، بل هو ما كانه ، وما سيكونه أيضاً . وشعوره بأنه دائماً فيما وراء ذاته هو الذى يجعله يهتم بالمستقبل ، كما أن شعوره بأنه موجود من ذى قبل فى العالم وأنه يحمل فوق ظهره أثقال أفعاله إنما هو الذى يجعله يهتم بالماضى . ولكن الإنسان لا يعدو أمام ذاته أو خلفها فحسب ؛ بل هو يأخذ على عاتقه كل وجوده فى اهتمامه بالعالم وتحقيقه لذاته . ومن ثم فإنه يشعر بحاضره أيضاً على صورة انشغال بما هو كائنه .

حقاً إن هيدجر يؤكد بصفة خاصة أهمية « المستقبل » لأنه يلاحظ أننا نعمل دائماً من أجل ما لم يوجد بعد ؛ ولكنه لا يقتصر على القول بأننا نعدو دائماً أمام ذواتنا ، بل هو يقرر أيضاً أننا كثيراً ما نجرى خلف ذواتنا ؛ ومعنى هذا أننا لا بد دائماً من أن نعود إلى الوراء قليلاً ، لكى نتقبل ماضيها ، ونأخذها على عاتقنا . وهذا العود المستمر إلى « الماضى » لا يكاد ينفصل عن حركتنا الدائبة نحو المستقبل . والواقع أنه لما كان وجود الإنسان وثيق الصلة بعملية اكتشافه لذاته ؛ فإنه لا بد لنا من أن نسبر غور ماضيها ، حتى نقف على ما فيه من « تحليدات » أصلية هى التى تعين مدى إمكانياته . وإذا كان حد « المستقبل » هو « الموت » فإن حد « الماضى » هو تلك الإمكانيات المعينة التى لم يتخيرها الفرد ، والتى لا بد له من أن يتقبلها بوجه ما من الوجوه . وتبعاً لذلك فإننا لا نمضى فقط من مستقبلنا إلى ماضيها ، أعنى من دائرة النزوع والشروع إلى دائرة التذكر والتحسر ، بل نحن نحاول أيضاً أن نستجمع ذواتنا فى « الحاضر » ، بالربط بين مستقبلنا وماضيها . وما دام الإنسان لا بد من أن يوجد فى « موقف » ؛ فإنه لا بد من أن يستجمع ذاته فى « الآن » . وهكذا نجد أن « الحاضر » فى فلسفة هيدجر الزمانية لا يجئ إلا بعد « المستقبل » و « الماضى » باعتبارها نقطة تلاقى حركتين هما حركة الذات نحو الأمام وحركتها نحو الخلف . وحينما يقرر هيدجر أن « الماضى » ينبعث عن « المستقبل » لكى يولد « الحاضر » ، فإنه يجعل الأولوية للمستقبل على غيره من أقسام الزمان ، وبالتالي فإنه يقترب من كل من نيتشه وكيركجارد ، إن لم نقل بأنه يقترب أيضاً من هيجل نفسه .

بيد أن أصالة نظرية هيدجر فى الزمان إنما تنحصر فى قوله بالانحزام آتات الزمان . وتوحيده بين الكينونة

البشرية وطابع الزمانية ، وربطه « للوجود من أجل الموت » بتناهي الزمان ، ورفضه لكل إحالة إلى الأبدية والحق أن الإنسان في نظر هيدجر لا يصبح ذاتاً حقيقية إلا حين يربط أقسام الزمان بعضها ببعض الآخر ، وحين يجعل من وحدة الزمانية « بناء كلياً » يرتكز عليه في تدعيم وجوده . ولكن هيدجر يؤكد « تناهي الزمان » فهو يقرر أننا عندما نسجل ذواتنا في الوجود ، فكأننا بذلك إنما نسجل ذواتنا في العدم . وعلى حين أن فيلسوفاً مثل أفلاطون كان يقرر أن الزمان هو الصورة المتحركة للأزلية الساكنة ، نجد أن الزمان عند هيدجر لا ينطوي على أية إحالة إلى الأزلية . و«التناهي» في نظر هيدجر هو الشرط الضروري لتعالينا على ذواتنا ، أو مفارقتنا لذواتنا .

وهنا يمكننا أن نلخص نظرية هيدجر في «التعالى» فنقول إن الموجودات البشرية في رأيه ليست كائنات مغلقة على ذاتها ، أو موجودات منعزلة قائمة بذاتها ، بل هي كائنات زمانية تحقق حركة مستمرة . أو موجودات زبئية تعلو دائماً على ذواتها . ولكن «التعالى» الذى يتحدث عنه هيدجر ليس تعالياً رأسياً (على طريقة كير كجارد أو كارل يسبرز) ، بل هو تعال أفقى (على طريقة نييتشه) . فنحن لا نخرج من ذواتنا لكي ننتقل نحو الله أو نحو أى موجود آخر متعال ، وإنما نحن في حالة اتجاه مستمر نحو العالم ، ونحو المستقبل ، ونحو العدم . الخ . ومن هنا فإن فكرة «التعالى» قد فقدت على يد هيدجر ذلك الطابع الدينى الذى كانت تتسم به عند كير كجارد ، فأصبحت بمثابة «مفارقة» باطنة في صميم العالم . ولما كان «التعالى» إنما يعبر عن زمانية الوجود البشرى ، وحركته المستمرة نحو العالم ، واندفاعه الدائب نحو ممكناته ، فليس بدعاً أن

نجد هيدجر يؤكد أنه ليس للموجود البشرى من ماهية ، إن لم نقل بأن وجوده هو عين ماهيته . وبهذا المعنى يكون «الوجود» مرادفاً آخر للتعالى أو «المفارقة» ما دام الوجود خروجاً عن الذات ، واندفاعاً نحو الممكنات ، واتصالاً مستمراً بالعالم ، واتجاهاً دائماً نحو المستقبل ، وتناهيها يفضى بنا إلى العدم ! وما دامت حياتنا سيراً مستمراً نحو الموت ، فإنه لا بد لنا من أن نعلو على ذواتنا متجهين نحو ذلك «العدم» الذى قد جعل منه وجودنا نفسه ! وإذن فليس «العدم» (في رأي هيدجر) مجرد مفهوم مقابل لمفهوم «الوجود» ، بل هو من مقومات «الوجود» نفسه باعتباره ملتحمًا بنسيج وجودنا الزمانى . وهكذا نرى أن الكلمة الأخيرة في كل فلسفة هيدجر الأونطولوجية - على نحو ما عرضها في كتابه «الوجود والزمان» - إنما هي لنظرية «التعالى» أو «المفارقة» التى تجعل من الموجود البشرى بناء معقداً من الممكنات ، فتخلع عليه طابعاً زمانياً أصيلاً ، وتصور لنا «وجوده» بصورة نافذة صغيرة نطل منها على البناء الأصلى للوجود العام .

٤ - قيمة كتاب «الوجود والزمان» في تراث الإنسانية

اختلف النقاد في الحكم على قيمة كتاب «الوجود والزمان» . فذهب قوم منهم إلى أنه كتاب ممتاز في «الأنتروبولوجيا الفلسفية» . بينما أدرجه غيرهم في عداد الكتب الهامة التى عملت على ظهور «الفلسفة الوجودية» وليس من شك عندنا في أن كتاب هيدجر في «الوجود والزمان» قد كان له أكبر الأثر على سارتر زعيم «الوجودية» الفرنسية ، فضلاً عن أنه قد تضمن من الاتجاهات ما جعل مارتن بوبر M. Buber يفسح

حقاً إن الإنسان - من حيث هو موجود طبيعي - قد يبدو مجرد « موجود » كباقي الموجودات ، ولكنه - من حيث هو موجود بشري - موجود يفهم معنى الوجود . لأن ثمة رابطة جوهرية تربطه بطبيعة الوجود العام . فالموجود البشري - في نظر هيدجر - هو ذلك الموجود المتعالى (أو المفارق لذاته) الذى يكشف لنا عن حقيقة الوجود . وحينما يقرر صاحب « الوجود والزمان » أن الوجود هو ماهية الإنسان . فإنه لا يعنى بذلك أن الإنسان ذاتية خالصة ، بل هو يعنى أنه انبثاق أو خروج عن الذات ek-sistence . فالإنسان لا يقوم إلا خارج ذاته ، في قاب الوجود العام . والإنسان أيضاً هو الموجود الأوحد الذى يبدو وكأن الوجود العام قد اصطفاه أو دعاه . ليكون في مصيره نفسه ناطقاً باسمه !

وإذا كان كثير من الباحثين قد خلطوا بين قول هيدجر بأن « وجود الإنسان إنما هو ماهيته » ، وقول سارتر بأن « الوجود يسبق الماهية » ، فإن من واجبتنا أن نقيم تفرقة أساسية بين المقاتلين : لأن الأولى منهما تعنى أن الإنسان ليس في جوهره مجرد ذاتية محضة ، بل هو خروج عن الذات ، في حين أن الثانية منهما لا تشير إلا إلى عملية خلق الإنسان لذاته بمقتضى حريته . ولهذا فقد أعلن هيدجر أكثر من مرة أن فلسفته على النقيض تماماً من كل نزعة ذاتية ، كما أكد بكل قوة أنها لا تنطوى على أية نزعة عدمية (nihilism) حقاً إن فكرة العدم - كما بين لنا هيدجر في موضع آخر - هي السبيل الأوحد الذى ينكشف لنا « الوجود » عن طريقه ، ولكن « العدم » ليس هو محور اهتمام الفلسفة الأونطولوجية التى قدمها لنا هيدجر في « الوجود والزمان » . وقد يتوهم البعض أن الكشف

له مجالاً واسعاً في دراسته للأنتروبولوجيا الفلسفية المعاصرة . ولكن الحقيقة أن المشكلة الكبرى التى شغلت اهتمام هيدجر في هذا الكتاب لم تكن هي مشكلة الإنسان ، بل كانت مشكلة الكينونة أو الوجود من حيث هو وجود . ولئن كان كتاب « الوجود والزمان » قد انطوى على الكثير من التحليلات « الفنومثولوجية » للوجود الإنسانى ، إلا أن هيدجر لم يهتم بالإنسان من أجل الإنسان ، بل من أجل علاقته بالوجود العام : والواقع أن حديث هيدجر عن « الوجود » لم يكن حديثاً عن « موجود » ما بعينه ، حتى ولا « الموجود المطلق » . وإنما كان حديثاً عن « الوجود » من حيث هو فعل ، لا من حيث هو اسم ، أعنى أنه قد انصب في معظمه على فعل « الكينونة » . ولم يثر هيدجر سؤاله الميتافيزيقى : « ما الوجود ؟ » إلا لأنه كان مؤمناً سلفاً بأن في إمكان الوجود أن يكشف لنا ذاته . أو أن يعلن لنا عن ذاته . ومثل هذا الكشف الأصيل للوجود ليس هو الشرط الجوهرى لكل علاقة يمكن أن تقوم بيننا وبينه فحسب ، وإنما هو التعبير الأوحد عن حقيقة الوجود أيضاً . والحقيقة - في نظر هيدجر - ليست شيئاً يضاف إلى الوجود من الخارج - بفعل الإنسان - وإنما هي حدث باطن في صميم الوجود نفسه . وليس الوجود الإنسانى (من حيث هو مفارقة مستمرة وخروج عن الذات) سوى عملية تحقيق الحقيقة ، ومعنى هذا أن علاقة الإنسان بالوجود إنما هي في حد ذاتها « أونطولوجياً » . وإذا كان الإنسان إنما هو في قلب المشكلة الفلسفية بمثابة المركز ، فذلك لأن هناك حقيقة ، ولأن هناك بالتالى فكراً . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الإنسان هو نور الحقيقة في ظلمات الكينونة ؛

عن الوجود لا يقتضى مناسوى أن نلقى بأنفسنا إلى عالم الأشياء باعتباره مستغرقاً للحقيقة أو متضمناً للواقع ، ولكن مثل هذا الوهم لن يكون من شأنه سوى أن يجعلنا نخسر ذواتنا ! وأما إذا عمدنا إلى تحليل وجودنا الحر ، المتناهي ، الزماني ، فهناك لا بد من أن ينكشف لنا الوجود نفسه . وأصالة فلسفة هيدجر إنما تتجلى في قوله بأن الإنسان هو محل « الوجود » أو مستقره . فليس في فلسفة هيدجر مثالية أو واقعية ، وإنما هي جهد شاق من أجل الكشف عن طبيعة « الوجود » أو « الكينونة » من خلال ذلك « الكائن » الذى هو من الوجود وفى الوجود : والحق أننا نرى جميع الكائنات الأخرى تكتفى بالخضوع لقانون الوجود ، فتفتح وفقاً لما فى باطنها من نظام ، وتصبح ما هي بفضل ذلك القانون ، فى حين أننا نرى الموجود البشرى - والموجود البشرى وحده - يحمل رسالة خاصة ، ويحقق - بخروجه عن ذاته - ضرباً من المصير (Schicksal) . فالإنسان هو الموجود الوحيد الذى يدخل التساؤل عن الوجود فى صميم وجوده ، بحيث قد يحق لنا أن نقول : إن مشكلة الوجود هي مشكلته الخاصة . ولكن الإنسان أيضاً هو « راعى الوجود » (على حد تعبير هيدجر) ، أو هو الموجود الذى يحيا من أجل حقيقة الوجود . وهذا هو السبب فى أن هيدجر ينسب إلى الإنسان كرامة كبرى وامتيازاً خاصاً - بين كافة الموجودات - حتى لقد اعتبره « النور » الذى يكشف عن ماهية الوجود نفسه . وقد رد هيدجر على الفلاسفة الذين آتموه بالنزعة اللاإنسانية فقال : إن النزعة الإنسانية الحققة إنما هي تلك التى تفهم إنسانية الإنسان فهماً يقوم على أساس قربه إلى الوجود ، وانشغاله بالوجود ، وتحقيقه لحقيقة هذا الوجود من خلال تحقيقه لرسالته فى الوجود

وليس من شك فى أن هيدجر قد حاول فى كتابه « الوجود والزمان » أن يعيد الفكر إلى أساسه وأصله ، وأن يعاود البحث فى مشكلة الوجود ابتداء من النسيج الأونطولوجى للموجود البشرى ، فاستطاع بذلك أن ينقل الإنسان من حالة الوجود اللاإنسانى الزائف ، إلى حالة الوجود الإنسانى الأصيل (١) .

بيد أن هيدجر لم يواجه « مشكلة الوجود » فى كتابه « الوجود والزمان » إلا من خلال الإنسان ، فلا بد للقارئ الذى يريد أن يقف على فلسفة هيدجر الأونطولوجية من الاطلاع على باقى كتبه ورسائله ، حتى يكون فكرة صحيحة عن نظرة هيدجر إلى الميتافيزيقا بصفة عامة ، وإلى مشكلة الوجود بصفة خاصة . وإذا كان بعض النقاد قد زعم أن هيدجر « رجل كتاب واحد » ، فربما كان فى وسعنا أن نقول إن هذا الكتاب الواحد نفسه لا يفهم إلا فى ضوء الرسائل العديدة التى أصدرها هيدجر فيما بعد ، وعلى رأسها بحثه المسمى باسم : « ما الميتافيزيقا ؟ » ، وحديثه عن « النزعة الإنسانية » ، وكتابه الصغير عن « ماهية الحقيقة » . والواقع أن شتى الاتهامات التى وجهت إلى هيدجر ، بما فيها عداؤه للمنطق ، وانتصاره للعاطفة ، وإنكاره للقيم ، ومناداته بنزعة عدمية هدامة ، ومخالفاته لكل نزعة إنسانية . . . الخ . نقول إن كل هذه الاتهامات سرعان ما تتبدد أدرج الرياح ، بمجرد ما يسلط عليها المرء أضواء الدراسة الفاحصة المنصرفة . وحسبنا مثلاً أن نعود إلى نظرية هيدجر فى الحقيقة لكى ندرك اهتمامه باللوغوس ، وعنايته بالبعوض إلى أعماق الفكر ، وحرصه البالغ على سبر أغوار اللغة البشرية :

(١) انظر حديث هيدجر : « رسالة فى النزعة الإنسانية » ، سنة ١٩٤٦ (ترجمة جان بوفريه) .

٥ - نصوص مختارة من كتاب «الوجود والزمان»

(أ) وجد هيدجر في إحدى أساطير الميثولوجيا اليونانية القديمة تعبيراً رمزياً عن نظريته في «هم الزمان» فكتب يقول :

« كان الهم Sorge يعبر ذات يوم نهراً من الأنهار ، فلمح من بعيد قطعة صغيرة من الطمي . وراح الهم يفكر ماذا عساه صانع هذه القطعة الصغيرة من الطمي . حيناً وجد نفسه وجهاً لوجه أمام جوبيتر . ومضى « الهم » يطلب إلى جوبيتر أن يسبغ الروح على تلك الصورة التي صنعها من الطين . فلم يتردد جوبيتر في إجابته إلى طلبه . ولكن « الهم » ما كاد يشرع في إطلاق اسمه على تلك الخليقة الجديدة ، حتى احتج جوبيتر على ذلك ، بحجة أن اسمه هو أحق بأن يطلق على ذلك المخلوق ! وبينما كان « الهم » و « جوبيتر » يتقارعان الحجج حول أحقية كل منهما بالتسمية ، ظهرت « الأرض » ، وراحت هي الأخرى تطالب بأن يطلق اسمها على ذلك المخلوق ! بدعوى أنها هي التي أعطته قطعة من جسدها . . . :

« ثم استدار الجميع نحو « ساتورن » (الزمان) ، طالبين إليه أن يحكم بينهم بالعدل ، فلم يلبث ساتورن أن أصدر الحكم التالي : بما أنك يا جوبيتر قد وهبت الروح لهذا المخلوق ، فسيكون من حقتك أن تستردها منه عند الوفاة . وأنت أيها الأرض : بما أنك قد جدت عليه بالجسد ، فسيكون من حقتك أن تسترجعي هذا الجسد . وأما أنت أيها « الهم » ، فلأنك أنت الذي كونته بادئ ذي بدء ، فسيكون من حقتك أن تتملكه وتسيطر عليه طوال مجيئه ! وحيث أن ثمة خلافاً حول

ولئن كنا نجد في معظم كتابات هيدجر ولعاً كبيراً بتحليل الألفاظ ، واشتقاق الصيغ ، والبحث عن الحكمة الباطنة في اللغة ، إلا أن هذا الولع - في حد ذاته - إنما هو الدليل القاطع على إيمانه بالفكر ، وفهمه لعلاقة اللغة بالفكر ، إن لم نقل علاقتها بالوجود نفسه . ولو كان لنا أن نعبر عن فلسفة هيدجر بعبارة نحن ، لقلنا إن الوجود نفسه يفكر فينا وبنا ، أو هو يتعقل ذاته من خلال لغتنا نفسها . فليس التفكير مجرد تعبير يستدرج الفكرة إلى شبكة اللغة ، بل هو نطق بلسان حال الوجود ، أو هو - على الأصح - تعبير عن كلمة الوجود غير المنطوقة ! وهذا هو السبب في أن هيدجر يختم رسالته عن النزعة الإنسانية بقوله : « إنما اللغة لغة الوجود ، كما أن السحب سحب السماء » . ولا بد لنا من أن نتذكر - في خاتمة هذا العرض - أن الفلسفة العظيمة ليست هي تلك التي تستطيع أن تقول كل شيء بل هي تلك التي تستطيع أن تقول شيئاً ! ومهما كان من أمر المآخذ العديدة التي أخذها خصوم هيدجر على كتابه « الوجود والزمان » ، فإن من المؤكد أن هيدجر قد استطاع أن يقول لنا شيئاً بل أشياء ! وكيف لمؤرخ الفلسفة المعاصرة أن يتجاهل أحاديث هيدجر في هذا المؤلف الضخم عن « الوجود في العالم » و « الزمانية » ، و « الوجود من أجل الموت » و « القلق » و « الهم » ، و « السقوط » و « التعالي » و « التاريخ » . . . الخ ؟ بل كيف لمؤرخ الفلسفة المحاصرة أن يتجاهل تأثير هيدجر على الفلسفة الوجودية بصفة عامة ، وعلى « وجودية » سارتر بصفة خاصة ؟ فلنقل إذن إن ظهور كتاب « الوجود والزمان » كان حدثاً فلسفياً هاماً في القرن العشرين ، ولندع لمؤرخ الفكر في المستقبل مهمة الحكم على مدى قيمة هذا الحدث .

وجود «الأخر» ، حين يصل في خاتمة المطاف إلى نهايته ، موضوعاً يصلح كمداد لتحليل الوجود البشري بوصفه حقيقة كلية مكتملة ، وهو الموضوع الذى يبدو مغريباً للغاية . ولكن هل تكفى المعلومات التى نستخلصها عن هذا الطريق للوصول بنا إلى الهدف المنشود ؟

الواقع أن وجود الآخرين ، حينما يصل إلى حالة التمام أو الاكتمال ، عن طريق الموت ، فإنه هو الآخر لن يعود يحقق أية حضرة واقعية ، بمعنى أنه لن يكون فى وسعه أن يحقق أى «وجود فى العالم» . أليس معنى الموت إنما هو الخروج من العالم ، أو فقدان «الوجود فى العالم» ؟ ومع ذلك ، فإن كون الميت يكف عن تحقيق أى وجود فى العالم ، إنما هو نفسه ضرب من الوجود ... ؛ وإن كنا هنا بإزاء وجود لم تعد له سوى واقعية «الشيء المعطى» (Nur-noch-vorhanden sein) بالمعنى الذى نفهمه من هذه الكلمة حينما نتحدث عن الأشياء المادية التى نجدها متداولة بين أيدينا فى العالم . ولإذن فإننا نستطيع حينما نكون بإزاء موت الآخرين - أن نختبر ظاهرة هامة من ظواهر الوجود ، ألا وهى تلك الظاهرة التى نستطيع أن نحددها بوصفها ضرباً من التغير أو الانتقال الذى ينزع عن الموجود أسلوب الكينونة الخاص بالموجود البشرى (أعنى الحياة) ، لكنى يقتاده إلى الحالة التى لا يعود فيها يحقق أى حضور عيني . ونهاية الوجود بوصفه كائناً بشرياً إنما هى بداية ذلك الوجود بوصفه مجرد شيء أو موضوع .

بيد أننا حينما نفسر هذا الانتقال من الكينونة البشرية إلى كينونة الشيء أو الموضوع (أو الحقيقة المعطاة) على النحو السابق ، فإننا تتناسى جوهر الظاهرة لأن الوجود الذى يظل باقياً لا يمثل مجرد شيء مادي

الاسم الذى يعطى له ؛ فلنطلق عليه اسم «آدم» (أو الإنسان) homo ، لأنه صنع من «أديم» الأرض (أى من التراب) . (مارتن هيدجر : «الوجود والزمان» ، ص ١٩٧) .

(ب) يطرح هيدجر فى البند السابع والأربعين من الفصل الثانى مشكلة إمكانية قيام خبرة يكون موضوعها موت الآخرين ، متساثلاً فى الوقت نفسه عن إمكانية إدراك الوجود الإنسانى ككل فيقول :

«إن بلوغ الموجود البشرى لحالة الاكتمال أو التمام بالموت ، إنما هو فى الوقت نفسه فقدان لواقعية حضوره فى الوجود العيني . فالتغير الذى ينتقل به إلى حالة استحالة تحقيق أى حضور عيني» إنما ينتزعه هو نفسه من إمكانية الشعور بهذا التغير (أو الانتقال) ، وبالتالي فإنه يحول بينه وبين فهم هذا التغير بوصفه حالة معايشة يمكن الشعور بها . ولإذن فإن كل تجربة من هذا القبيل لا بد من أن تظل مستحيلة بالنسبة إلى أى موجود بشرى ، (مادام من المحال لأى شعور أن يدرك موته الخاص) . وأما فيما يتعلق بموت الآخرين ، فإن الأمر قد يبدو على خلاف ذلك : لأن اكتمال الموجود البشرى فى هذه الحالة يصبح أمراً يمكن إدراكه بطريقة موضوعية . ولما كان الموجود البشرى فى جوهره «وجوداً مع الآخرين» Mitsein ، فإن فى وسعه أن يحصل تجربة عن الموت . ونظراً لأن الموت فى هذه الحالة سيكون واقعة موضوعية ، فلا بد من أن يكون فى الإمكان أيضاً تحديد الحقيقة الكلية للوجود البشرى تحديداً أونطولوجياً .

ولإذن فنحن هنا بإزاء معلومات نستخلصها من أسلوب كينونة الموجود البشرى ، بوصفه «حضوراً مع الآخرين» : Miteinandersein : إذ نجد فى

خالص (بل هو يمثل شيئاً أكثر من ذلك) وحتى لو نظرنا إلى جثة الميت التي قد تبدو مجرد موضوع أو شيء مائل أمامنا ، لوجدنا أنها (حتى من الزاوية النظرية الصرفة) موضوع يصلح للتشريح الباثولوجي ، وبالتالي فإننا لا نفهمها إلا في ضوء فكرتنا عن الحياة . ومعنى هذا أن ما يبدو هنا مجرد « شيء » خارجي ، لا يزال أيضاً أكثر من مجرد شيء مادي عديم الحياة . وآية ذلك أن ما نجده في جثة الميت إنما هو ذلك الجسد الهامد الذي لت فيه الحياة إلى انحلال :

ولكن هذه السمة الخاصة التي يتسم بها العنصر الباقي من الميت لا تكفي وحدها لإعطائنا فكرة تامة مليئة عن الظاهرة التي نحن بصدد فهمها فيما يتعلق بالوجود البشري . وذلك لأن « المتوفى العزيز » الذي انتزعه الموت من وسط أحبائه - على العكس من أي ميت آخر - إنما هو موضع اهتمام أقربائه الذين خلفهم وراءه ، فهم يحتفلون بموته ، ودفنه ، فضلاً عن أنهم يعنون بقبوره : وانسبب في ذلك أن هذا « المتوفى » نفسه - من حيث أسلوب كينونته - إنما هو أكثر من مجرد شيء أو أداة نعني بها ونعمل على استخدامها في العالم المحيط بنا . وحينما يلتف حوله أولئك الذين خلفهم وراءه (بعد موته) ، فإنهم - في لوعة حدادهم - إنما « يوجدون معه » ، من خلال ذلك الموقف المليء بالاحترام والرعاية الذي يقفونه منه . وهذا هو السبب في أن نوع علاقتهم بالميت لا يمكن أن يتصور بأي حال ما من الأحوال على أنه شبيه بالعلاقة التي تقوم بين الإنسان وبين أية آلة (أو أداة) يعنى بها .

حقاً إن « المتوفى » لم يعد موجوداً في ذلك العالم البشري المشترك الذي يضم في رحابه الموتى أنفسهم ، ما دام هو نفسه لم يعد يحقق أية حضرة عينيه أو أي

وجود واقعي . ولكن ، لما كان العالم البشري المشترك إنما يعنى دائماً تبادل العلاقات بين البشر ، أو تحقيق ضرب من « المعية » في عالم واحد بعينه ، فإن في استطاعتنا أن نقول إنه وإن كان المتوفى نفسه قد ترك عالمنا ، أو قد خلفه وراء ظهره ، إلا أن أقرباءه لا زالوا يحققون معه ضرباً من « المعية » ، لأنهم موجودون معه ، ولكن ابتداء من ذلك العالم نفسه .

وإذا عرفنا الآن أن المتوفى - في صميم وجوده الظاهري - لم يعد يمثل أي حضور عيني ، أمكننا أن نفهم كيف أن هذه المعية المتقاسمة مع الميت لا تسمح لنا بأن نعاني - على وجه التحديد - صميم خبرة الميت (في صورتها الصحيحة) حينما وجد نفسه على أبواب النهاية (أو الموت) . حقاً إن الموت لينكشف لنا على صورة فقدان ، ولكنه أكثر من ذلك « الفقدان » الذي يستشعره الأحياء في صميم خبرتهم بازاء الميت . ولئن كنا نحن الأحياء قد نستشعر هذا الفقدان (أو هذه الخسارة) ، فليس معنى ذلك أننا نستطيع أن نعاني خبرة ذلك الشخص الذي يموت وإذن فنحن لا نستشعر - بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة - موت الآخرين ، وإنما كل ما في وسعنا أن نفعله هو أن نشهد موتهم !

وحتى لو كان في وسعنا (أو لو كان من الممكن) أن نكون لأنفسنا صورة واضحة (سيكولوجياً) عن موت الآخرين ، بمجرد مشاهدتنا لموتهم ، أو تواجدنا معهم لحظة احتضارهم ، لما كان في وسعنا مع ذلك أن ندرك أسلوب وجود ذلك الشخص الذي يقرب من نهايته . وذلك لأن المشكلة إنما تنحصر في معرفة المعنى الأونطولوجي لموت ذلك الشخص الذي يموت ، على اعتبار أن هذا الموت إنما هو إمكانية وجود كامنة في صميم وجوده هو ، لا مجرد صورة من صور « المعية »

(أو الوجود المشترك) بين هذا الميت وبين أقربائه ، أو مجرد أسلوب خاص من أساليبه في تحقيق ضرب من الحضور . وإذن فإن الظن بإمكان الاستناد إلى الموت الذي يختبره الآخرون من أجل اتخاذ موضوعاً نرتكز عليه لتحليل نهاية الوجود البشري والوقوف على طابعه الكلي ، إنما هو جهد ضائع لن يكون في وسعه - لا من الناحية الأونطية، ولا من الناحية الأونطولوجية - أن عمدنا بما نتوقعه منه .

بيد أنه لا بد لنا من أن نلاحظ - قبل كل شيء - أن ثمة افتراضاً سابقاً يمكن من وراء هذه الإحالة إلى موت الآخرين ، بوصفه موضوع تعويض (أى موضوعاً نستعيض به عن تحليل موت الذات) يمكننا أن نمارس فيه تحليلنا الأونطولوجي لظاهرة تحقق الوجود واكتماله (أو تمامه) . وهذا الافتراض السابق إنما يكشف عن تجاهل تام لأسلوب الكينونة الخاص بالوجود البشري ؛ وذلك لأنه يقوم على الظن بأن في الإمكان استبدال أى موجود بشري بآخر ، بحيث أن ما قد يبدو لي في تجربتي الخاصة شيئاً عسير المنال ليس لي عليه يدان ، يصبح بالنسبة إلى غيري شيئاً قابلاً للإدراك أو أمراً يسهل الوصول إليه . ومع ذلك ، فهل هناك حقاً ما يبرر الأخذ بمثل هذا الافتراض ؟ .

(وهنا يستطرد هيدجر فيبحث ظاهرة الاستعاضة أو الاستبدال التي كثيراً ما نشاهدها في حياتنا العادية ، حينما تقوم ذات مقام غيرها من الذوات ، أو حينما ينوب إنسان عن غيره من الناس ، لكي لا يلبث أن يقول :)

«ولكن مثل هذه الاستعاضة (أو الإنابة) لا بد من أن تصبح ضرباً من المحال حينما يكون موضوعها للو «إمكانية الوجود» التي تمثل بالنسبة إلى الموجود

البشري حالة «بلوغ النهاية» ، أعنى تلك الإمكانية التي تحقق له اكتماله وتخلع عليه طابعه الكلي . فليس في وسع أحد أن يعهد بموته إلى آخر . حقاً إنه قد يحدث أن يمضي إنسان إلى الموت بدلا من إنسان آخر ، ولكن هذا لا يعنى في جميع الأحوال سوى التبضحية من أجل هذا الإنسان الآخر «بخصوص أمر محدد بعينه» : فالموت من أجلنا لا يعنى مطلقاً أننا نتنازل عن موتنا لكي نعهد به إلى شخص آخر . وإنما لا بد لكل موجود بشري من أن يأخذ على عاتقه موته الخاص . وحينما يوجد الموت - بالنسبة إلى - فإنه لا يمكن أن يكون إلا موتي أنا . فما يعنيه الموت - بالنسبة إلى - إنما هو «إمكانية الوجود» التي تخصني أنا بالذات ، وهي تلك الإمكانية التي توضع موضع التساؤل حينما تنزعزع أركان وجودي .. وإذن فإن الموت ليس واقعة موضوعية ، بل هو ظاهرة لا بد من فهمها بطريقة وجودية . («الوجود والزمان» الفقرة رقم ٤٧) .

(ج) يتحدث هيدجر في الفصل الخامس من كتابه عن «الزمانية والتاريخية» فيقدم لنا في البند الثاني والسبعين عرضاً أونطولوجياً - وجودياً لمشكلة التاريخ وفيها يلي الفقرة الأولى التي استهل بها هيدجر هذا الحديث :

«إن كل جهود التحليل الوجودي إنما تهدف إلى غرض أوحده : ألا وهو البحث عن إجابة ممكنة على السؤال الخاص بمعنى الوجود من حيث هو وجود . وما يتطلبه تمحيص هذا السؤال إنما هو تحديد تلك الظاهرة التي تكون هي الكفيلة باقتيادنا إلى شيء يشبه الوجود ، ألا وهي ظاهرة فهم الوجود . وقد رأينا أن هذه الظاهرة إنما تخص الموجود البشري ، من حيث أنها داخلية في مقومات وجوده . وعلى ذلك فإنه لا بد

على دراسة « الوجود من أجل الموت » ، في حين أن الموت ليس إلا الحد النهائي لهذا الوجود الذي يكون كلا موحداً . ولهذا نراه يعود فيقول : (

« إن الموت ليس إلا واحداً من حدين : لأنه ذلك الحد الذي يحصر الوجود البشري في نطاقه الخاص وأما الحد الآخر فهو « البداية » أو « المولد » . وما يمثل « الكل » الذي نحن بصدد البحث عنه إنما هو الوجود القائم بين الولادة والموت . وتبعاً لذلك فإنه على الرغم من أن تحليلنا قد اتجه نحو تلك الكينونة التي توجد على صورة كل ، وعلى الرغم من أنه قد اهتم بتقديم تفسير صحيح للوجود الأصيل والوجود الزائف من أجل الموت ، إلا أنه قد بقي مع ذلك تحليلاً من طرف واحد . وآية ذلك أننا قد اقتصرنا في دراستنا للوجود البشري على النظر إليه بوصفه كينونة تتجه نحو الأمام ، مخلفة وراء ظهرها كل ما قد كان . ومن هنا فإننا لم نغفل « الوجود من أجل البداية » فحسب ، بل قد أغفلنا أيضاً امتداد الوجود البشري من حيث أنه كينونة تمتد من المولد إلى الوفاة . فما ضربنا صفحاً عنه حتى الآن إنما هو « استمرار الحياة » الذي يسمح للموجود البشري دائماً أبداً بأن يتخذ هذا الأسلوب أو ذلك ، في حين أن تحليلنا إنما ينصب على الموجود من حيث هو يمثل كلا موحداً .

• • •

ولكن ، أى أمر قد يبدو في الظاهر أكثر بساطة من وصف عملية « استمرار الحياة » ابتداء من الولادة حتى الموت ؟ أليس من الواضح أن هذا الاستمرار إنما ينحصر في عملية تتابع « الحالات المعاشة » في صميم الزمان ؟ .. فلنحاول إذن أن ننفذ إلى باطن هذه الخاصية التي تتسم بها ظاهرة استمرار الحياة ، لكي

لنا - بادئ ذي بدء - من أن نقوم بتأويل كينونة هذا الوجود تأويلاً يسمح لنا بالكشف عن طابعه الأصلي ، لأننا عندئذ - وعندئذ فقط - نستطيع أن نتصور ظاهرة فهم الوجود التي ينطوى عليها هذا الوجود في صميم تكوينه الوجودي . وهذه هي الدعامة الوحيدة التي يمكن أن يركز عليها السؤال الخاص بالوجود (على نحو ما هو مفهوم أو متضمن في صميم كينونة ذلك الموجود) ، بل هذه هي الدعامة الوحيدة التي تسمح لنا بأن نقيم تساؤلنا على أساس من الافتراضات التي تتضمنها عملية « التفهم » .

وليس من شك في أننا قد أغفلنا الكثير من مقومات الوجود البشري . ولكن ما دمنا قد أبرزنا طابع « الزمانية » بوصفه الشرط الأصلي لإمكانية الهم Sorge فإنه ربما يكون في استطاعتنا أن نقول إننا قد وصلنا إلى التأويل الذي نشده ، ألا وهو ذلك التأويل الذي يسمح لنا بأن نضع أيدينا على الوجود البشري في صميم أصله . وقد انكشفت لنا تلك « الزمانية » حينما كنا بصدد البحث عما في الوجود البشري من مقدرة أصيلة على « تكوين كل موحد » . ثم تأيد تفسيرنا الزماني للهم حينما أمكننا أن نبين كيف أن زمانية الموجود في العالم إنما هي بمثابة مظهر للانفعال بهذا العالم . وقد كشف لنا تحليلنا لتلك القدرة الأصيلة على تكوين كل موحد ، عن ذلك الارتباط الثلاثي - المرتكز أصلاً على الهم والقائم على ضرب من المساواة الأصلية - بين الموت ، والإثم ، والضمير Gewissen . وهنا قد يحق لنا أن نتساءل : أليس في الإمكان ، عن طريق فهمنا لمشروع الموجود الحقيقي الأصيل ، أن ندرك « الوجود البشري » على مستوى أكثر أصالة ؟ .

(وهيدير يلاحظ هنا أنه قد اقتصر حتى الآن

تظل محتفظة - عبر هذا التغير المستمر للحالات
المعاشة - بضرب من « الهوية » .

(م يمضى هيدجر في مناقشة التفسيرات المختلفة
لظاهرة « هوية الذات » إلى أن يقول) :

« إن المشكلة الخاصة باستمرار الوجود البشرى
إنما هي المشكلة الأونطولوجية الخاصة بتاريخية هذا
الوجود . وإذا نجحنا في استخلاص هذا البناء التاريخي ،
والكشف عن الشروط الزمانية الوجودية التي تجعله
ممكناً ، فسيكون في وسعنا عندئذ أن نصل إلى ضرب
من الفهم الأونطولوجي للتاريخية *Geschichtlichkeit*
(« الوجود والزمان » ، الفصل الخامس ، الفقرة
رقم ٧٢) .

نتعمق دلالتها الأونطولوجية . وهنا سرعان ما تنكشف
لنا ظاهرة هامة جديدة بالملاحظة ، وتلك هي أنه ليس
في هذا التابع المستمر للحالات المعاشة أى عنصر واقعى
أصيل ، اللهم لإلا تلك الحالة المعاشة الراهنة ، أعنى
الحالة الفردية القائمة في كل لحظة على حدة . وأما
الحالات المعاشة *Erlebnisse* الماضية أو المستقبلية
فهي لم تعد « واقعية » أو هي لم تصبح بعد كذلك
وأما المدة الزمانية التي تجدد الذات نفسها قائمة فيها
(بن هذين الحدين) فإنها تضطرها إلى الانتقال من
« الآن » إلى « الآخر » عبر سلسلة طويلة من الآتات ،
وكان زمانها مكون من مجموعة من « الآتات » أو
اللحظات الراهنة . وهذا هو السبب في أننا نقول عادة
إن الوجود البشرى وجود « زمانى » . ولكن الذات



الأدوار في معرفة النغم والأدوار لصفى الدين الأرموي

بماتم
الدكتور محمود محمد الحفني

كان كل منهم بمثابة موسوعة متنقلة ، لا يخطئها باب من المعرفة ولا يفوتها لون من الثقافة والدراية .

وكل هذه المعاني والوسائل كانت زاداً لتخصصه في الموسيقى التي أتقنها علماً وأداءً ، وبلغ فيها القمة التي لم يستطع أحد من معاصريه أن يرقى إلى ذروتها . وإليه يرجع الفضل في ضبط الأنغام والأدوار على الآلات وبدونها وفي إحكام القواعد النظرية . كما أنه يعد في الصدارة من علماء العرب الذين استكملوا طرائق ضبط تدوين النغمات الموسيقية ، مما يعرف في عصرنا الحديث بعلم « النوتة » . وعلى قدر مكانته من الناحية العلمية فقد كان يعد كذلك من أمهر العازفين بالعود . ورد في بعض مراجع القرن الثامن الهجري في وصفه ما نصه (١) :

« حدثني جماعة ثابتو العدالة ، مسموعو القول ، من أهل زماننا هذا أنهم حضروا مع الشيخ الإمام العالم العلامة قدوة هذه الصناعة أولاً وآخرأ ، الشيخ صفى الدين عبد المؤمن - طاب ثراه - ببستان في بغداد ، وهو يضرب

هو صفى الدين عبد المؤمن بن يوسف بن فاخر الأرموي البغدادي . والأرموي نسبة إلى أرمية مسقط رأس أجداده وموطن أسلافه ، وأطلق عليها بعد ذلك اسم « رضائية » وهي بلدة في أذربيجان على بعد ٩٢١ كم غربي طهران ، ٢٩٣ كم جنوبي غربي تبريز . أما كونه بغدادياً فلأنه ولد بمدينة بغداد حوالي عام ٦١٣ هـ (١٢١٦ م) ، وقيل لأنه وفد إليها في أول نشأته . وعلى أي حال فقد كانت مدرج طفولته ومعهد ثقافته ، ألم فيها بعلوم زمانه وفنون عصره ، ونال أوفر قسط من هذه الدراسات الأدبية والفنية حتى أصبح في الطليعة من الأعلام وفي مكان الصدارة بين العلماء الأفاضل . قد ضرب في العلوم الرياضية بسهم وافر وأحاط من التاريخ بسجل حوادثه إجمالاً وتفصيلاً . ثم نراه بعد ذلك يتقدم الصفوف في إجادة رسم الكتابة العربية ، فكان يعتبر في حسن الخط أبرز معاصريه ، تعتمد عليه أمراء الدولة وكبارها وأعيانها في نسخ المصاحف وكتابة الوثائق القيمة وكل ما يتطلب الإجادة والوضوح .

وهكذا كان صفى الدين نجماً لامعاً وصورة صادقة ومرآة تتجلى فيها البيئة بكل خبرتها ومعارفها في ذلك العصر ، شأن علماء زمانه وأفاضل الذين

(١) مخطوط محفوظ بمكتبة أوقاف بغداد رقم ٥٦٤١ .

بالعود أن هزارة (طائر صداح) أتى لحسن النغم حتى سقط على غصن قبالة وجهه ، ثم طار ونزل إلى الأرض وهو يرفل بجناحيه ويصيح ، ولم يزل يفعل ذلك ، ويقرب منه قليلاً قليلاً حتى صار بين الجماعة . ومعظم الجماعة باقون إلى يومنا هذا .

وقد أدرك المستعصم (١٢٤٣ - ١٢٥٨ م) خاتمة خلفاء الدولة العباسية ، والتحق بخدمته في أواخر أيام خلافته . فقربه إليه واتخذ منه نديماً ، وسلم إليه مفاتيح خزانة كتبه وأذن له بنسخ ما يريد منها . وقد جاءت معرفة الخليفة به عن طريق مغنية بارعة الحسن تسمى « لحاظ » . ويقترن اسمها دائماً باسم أستاذها ومربيها صفى الدين . ومما ترجمه لها صاحب المسالك قوله :

« سحرت فقيل لحاظ ، وملاأت نفس كل عاشق فغاظ . طالما تجلت فجلت الهموم ، وغنت فافتادت القلب المزموم . وبرزت فتنة للأنام ، ومحنة للمستهام . إلا أنها لو تقدمت زماناً ، كما لو تقدمت افتناناً ، لأرخصت دنائير^(١) ، وصرفت عنانا^(٢) ، وأعربت بما لم تدع لعريب^(٣) امتنانا . »

وكانت لحاظ تلازم مجلس الخليفة المستعصم . غنت يوماً أمامه فأعجبه لحنها وسألها عنه فقالت إنه لأستاذها صفى الدين . فأمر باستدعائه فلما قدم عليه وجد فيه الخليفة الفنان العبقرى النابه والحدث اللبق الرقيق والموسيقار الفذ ، فأدناه منه واصطفاه لمنادمته ، حتى أصبح عنده أقرب الندماء . وقد ربط له راتباً سنوياً يقدر بخمسة آلاف دينار ، علماً ما كان ينعم به عليه ، وكذا ما كان يحصل عليه من الناس مقابل الشفاعات وقضاء المصالح لهم .

(١) ، (٢) ، (٣) دنائير وعنان وعريب نجوم الموسيقى والغناء من جواري خلفاء العصر العباسي الأول .

وحين غزا المغول بغداد عام ٦٥٦ هـ (١٢٥٨ م) قتلوا الخليفة المستعصم ، وأصابوا بالإحراق والإتلاف كل ما في المدينة . ولم ينج من التخريب فيها كاهن إلا الحى الذى كان يقيم فيه صفى الدين ، فقد استطاع بحذقه وحسن لباقتة وعمق إدراكه وسعة حياته وقوة فنه أن ينجو به من الخراب والدمار . ذلك أن هولاء كوك ملك المغول حين سقطت بغداد فى قبضة يده قسم دروبها ومحالها وذوى الثراء فيها بين أمراء دولته . كل يفعل فى حصته ما يشاء من الأسر والقتل والنهب . ووقع الدرب الذى كان يسكنه صفى الدين فى حصّة أمير على رأس عشرة آلاف فارس اسمه « بانوا نوبين » واجتمع فى دار الفنان خاق كثير من ذوى اليسار ، ونحو خمسين فرقة من أعلام الغناء والعزف وطائفة كبيرة من ربات الحسن الشائق والجمال الفاتن من الجوارى المغنيات . فوقف « بانوا نوبين » ورجاله على مدخل الدرب وقد سد بالأخشاب والحجارة ، فطوقوا الحى وأمروا أهله بفتح الباب وإلا أحرقوهم وأبادوهم . ولندع صفى الدين نفسه يعضى فى رواية القصة فيقول :

« قلت أنا أخرج إليه . ففتحت الباب ، وخرجت إليه وحدى وعلى ثياب وبخّة ، وأنا أنتظر الموت . فقبلت الأرض بين يديه فقال للترجمان : قل له من أنت ؟ كبير هذا القوم الذى فى الدرب ؟ قلت نعم . فقال : إذا أردتم السلامة من الموت فاحملوا لنا كذا وكذا . وطلب شيئاً كبيراً . فقبلت الأرض مرة ثانية ، وقلت : كل ما طلب الأمير محضر ، وقد صار كل ما فى هذا الدرب بحكمك . فمر جيوشك ينهبون باقى الدروب وانزل حتى أضيفك ومن تريد من خواصك ، فأجمع لك كل ما طلبت . . فشاور أصحابه ونزل فى نحو ثلاثين رجلاً . فأتيت به دارى ، وفرشت له الفرش الخليفة الفاخرة والستور المطرزة بالزركش ،

لكن أنت تجهز معي إلى حضرة الخان فقد ذكرت لك له
وقدمت شيئاً من المستطرفات التي قدمتها لي فأعجبته
ورسم بحضورك . فخفت على نفسي وعلى أهل
الدرب . وقلت هذا يخرجني إلى خارج بغداد ويقتلني
وينهب الدرب . فظهر على الخوف ، وقلت :
يا خوند ! هولاء ملك كبير ، وأنا رجل حقير ،
فاني أخشى منه ومن هيئته . فقال : لا تخف ما يصيبك
إلا الخير ، فانه رجل يحب أهل الفضائل . فقلت :
أنا في ضمانك أنه لا يصيبني مكروه . قال نعم . فقلت
لأهل الدرب هاتوا ما عندكم من النفائس ، فأتوني
كل ما تقدرون عليه من المقتنيات الجليلة ومن النقد
الكثير من الذهب والفضة . .

« وهيات ما كل كثيرة طيبة وشراباً عتيقاً فائقاً ،
وأواني فاخرة كلها من الذهب والفضة المنقوشة .
وأخذت معي ثلاث جوق مغاني من أجمل من كان
عندي وأتقنهن للضرب . ولبست بدلة من القماش
الخليفي ، وركبت بغلة جليلة كنت أركها إذا رحلت
إلى الخليفة . فلما رأني « بانوانوين » هذه الحالة قال لي :
أنت وزير ؟ قلت : بل أنا مغني الخليفة وندمه ، لكن
لما خفت منك لبست هذه الثياب المقطعة الوسخة ،
ولما صرت من رعبتك أظهرت نعمتي وأمنت ، وهذا
الملك هولاء ملك عظيم وهو أعظم من الخليفة فما ينبغي
أن أدخل عليه إلا بالحشمة والوقار .

« فأعجبني مني هذا . وخرجت معه إلى مخيم
هولاءكو . فدخل عليه : وأدخلني معه . وقال له هولاءكو
هذا الرجل الذي ذكرته ، وأشار إلى . فلما وقعت عين
هولاءكو على قبلة الأرض ، وجلست على ركبتي
كما هو من عادة البتار . فقال له « بانوانوين » هذا
مغني الخليفة ، وقد فعل معي كذا وكذا ، وقد أتاني
بهدية . فقال : أقيموه . فأقاموني . فقبلت الأرض
مرة ثانية ودعوت له . وقدمت له ولخواصه الهدايا التي

وأحضرت له في الحال أطعمة قلايا وشوايا وحلو .
وأكلت بين يديه ششني . فلما فرغ من الأكل عملت له
مجلساً ماركياً . وأحضرت له الأواني المذهبة من الزجاج
الجلي وأواني فضة فيها شراب مروق . فلما دارت
الأقداح وسكر قليلاً اخترت عشر جوق مغاني كلهن
نساء ، كل جوقة تغني بملهاة (أي آلة طرب) غير
ملهاة الأخرى . وأمرتهم فغنوا كلهم على ساز واحد
(أي لحن واحد) ، فارتج المجلس وطرب وانبسبت
نفسه ، وضم واحدة من المغنيات أعجبته (١) . وتم يومه
في غاية الطيبة . فلما كان وقت العصر حضر أصحابه
بالنهب والسبايا قدمت له ولأصحابه الذين كانوا معه
تحفاً جليلة من أواني الذهب والفضة ومن الأقمشة
الفاخرة شيئاً كثيراً سوى العليق وهبات العوانية الذين
كانوا بين يديه . واعتذرت من التقصير ، وقلت :
جاء الأمير على غفلة ، لكن غداً إن شاء الله أعمل
للأمير دعوة أحسن من هذه . فركب ، وقبلت ركابه ،
ورجعت . فجمعت أهل الدرب من أهل اليسار وقلت
لهم انظروا لأنفسكم ، هذا الرجل غداً عندي ، وبعد
غد ، وكل يوم أريد أضعاف اليوم المتقدم . فجمعوا لي
من بينهم ما يساوي خمسين ألف دينار من أنواع الذهب
والأقمشة الفاخرة والسلاح . فما طلعت الشمس إلا
وقد وافاني . فرأى ما أذهله . جاء في هذا اليوم ومعه
نساؤه فقدمت إليه ولنسائه من الذخائر والذهب والنقد
ما قيمته عشرون ألف دينار . .

« وقدمت له في اليوم الثالث لآلىء نفيسة وجواهر
ثمينة وبغلة جليلة بالآت خليفية . فقلت هذه مراكب
الخليفة . وقدمت لجميع من معه . وقلت : هذا
الدرب قد صار بحكمك فان تصدقت على أهله
بأرواحهم . فقال : عرفت ذلك ومن أول يوم وهبتهم
أرواحهم ، وما حدثتني نفسي بقتلهم ولا سبيهم ،
(١) وجاء في النص ما يفيد أن الأمير استباحها في المجلس .

« فرمان » مكمل العلام . وخرجت من بين يديه .
وأخذ لي « بانوا نوين » منه أميراً بخمسين فارساً ،
ومعهم علم أسود هو كان علم هولاكو الخاص به ،
برسم حياجة دربي . فجلس الأمير على رأس الدرب إلى
أن رحل هولاكو عن بغداد . انتهى .

وقد أسند هولاكو إلى صفى الدين نظارة الأوقاف
بجميع العراق ، وربط له ضعف ما كان يتقاضاه من
الخليفة . . .

وهكذا يحدثنا صفى الدين عن منزلة الموسيقى
وتأثيرها ، وكيف كانت لأهل درب من دروب
بغداد طريق النجاة من القتل والنهب والسلب والسبي
والإبادة والتخريب . كما يقدم لنا حديثه صورة جلية
عن ثراء بغداد وما كانت تحتويه من كنوز ونفائس ؛
وإن المرء لتأخذ الدهشة والعجب لتوافر هذه الكثرة
من الفرق الموسيقية التي احتواها بيت صفى الدين
وتنوع آلاتهم ومهارتهم في العزف والغناء . . ثم
لا ننسى هذه الرغبة المتواضعة الدالة على القناعة
والزهد ، ذلك حين يطلب هولاكو إلى صفى الدين أن
يتحنن . فيكون كل ما تمناه بستاناً يستظل بزهره ويغنى
مع طيوره ، لا قلعة ولا حصناً ولا مدينة . وقد دل مع
رغبته المناسبة لفنه على سياسة تظهر حنكته وقلة طمعه
أمام الملك الغازي ، مما يدل على تمتعه بأكبر قسط من
الحكمة وبعد النظر .

• • •

عاصر صفى الدين عهداً ثلاثة كان موضع
تكريمها جميعاً ، كان آخرها أسرة الجوينيين ،
ولم تكن مكانته من الإكرام فيها تقل عنها عند الخليفة
المستعصم أو عند هولاكو خان وأتباعه . فانه بعد
خروج التتار من بغداد اتصل بعلاء الدين عطائه الملك

كانت معي . فكلما قدمت شيئاً سألت عنه ، ثم يفترقه .
ثم فعل بالمأكول كذلك . ثم قال لي : أنت كنت مغنى
الخليفة ؟ فقلت : نعم . فقال : ايش أجود ما تعرف
في علم الطرب ؟ فقلت : أحسن أغنى غناء إذا سمعه
الإنسان ينام . فقال : فغن لي الساعة حتى أنام .
فندمت ، وقلت إن غنيت له ولم يتم قال هذا كذاب ،
وربما قتلتني ، ولا بد لي من الخلاص منها بحيلة .
فقلت : يا خوندا ! الطرب بأوتار العود لا يطيب
إلا على شرب الخمر ، ولا بأس أن يشرب الملك قلدحين
ثلاثة حتى يقع الطرب في موقعه .

« فقال : أنا ما لي في الخمر رغبة لأنه يشغلني عن
مصالح ملكي ، ولقد أعجبتني من نبيكم تحريمه . ثم
شرب ثلاثة أقداح كبار . فلما احمر وجهه أخذت منه
دستوراً (أى إذناً) وغنيت . وكان معي مغنية اسمها
« صبا » لم يكن في بغداد أحسن منها صورة ولا أطيح
صوتاً . فأصلحت أنغام العود على إنعام ، وضربت
جالبة للنوم مع زم رخم للصوت ، وغنيت فلم أتم النوبة
حتى رأيت قد نعس . فقطعت الغناء بغتة ، وقويت
ضرب الأوتار ، فانتبه . فقبلت الأرض ، وقلت :
نام الملك . فقال : صدقت ، أتمت ، تمن على .
فقلت : أتمنى على الملك أن يطلق لي « السمكة » .
فقال : وأى السمكة شئ هي ؟ قلت : بستان كان
للخليفة . فتبسم وقال لأصحابه : هذا مسكين ! بمعنى
قصير الهمة . وقال للرجان : لم لا تمنيت قلعة أو مدينة !
إيش هو بستان ! ! فقبلت الأرض . وقلت : يا ملك
هذا البستان يكفي ، وأنا ما يجي مني أن أكون صاحب
قلعة ولا مدينة . فرسم لي بالبستان ، وبجميع ما كان لي
من المرتب أيام الخليفة . وزادني علوفة تشتمل على خبز
ولحم وعليق دواب تساوي دينارين ، وكتب لي بذلك

٣- الإيقاع (بالفارسية) وقد نقلت هذه الرسالة من الفارسية إلى العربية باسم « الدر النقي في علم الموسيقى » نقلها أحمد بن عبد الرحمن الموصلي .

٤- الكافي من الشافعي .

٥- العروض والقوافي والبلديع .

الرسالة الشرفية

كتبها صفى الدين برسم خزانة تلميذه شرف الدين هارون الجويني . وقد بدأ كتابتها في العهد المغولي وانتهى منها حوالي عام ١٢٦٧ م . ومن أهم النسخ المحفوظة من هذه الرسالة في دور المكتبات العامة من الناحية التاريخية النسخة التي كانت محفوظة بمكتبة برلين حتى الحرب العالمية الثانية حيث نقلت هذه المخطوطات العربية إلى مكتبة مدينة ماربورج ومكتبة مدينة جيتنجن في جمهورية ألمانيا الاتحادية (الغربية) . وهذه المخطوطة مؤرخة سنة ٦٧٤ هـ (١٢٧٦ م) أي قبل وفاة صفى الدين بتسع عشرة سنة ، وتعد من أقدم النسخ التي كتبت في حياة مؤلفها . وقد أورد في مقدمة هذه الرسالة قوله : « لأنها تشتمل على النسب التأليفية على نهج استنبطه القدماء من حكماء اليونان مضافاً إلى زيادات نافعة لم أجدها في شيء من مؤلفاتهم ولا في شيء من كتب المحدثين من بعدهم .

وفي رسالته هذه أشار إلى كتابه « الأدوار في معرفة النغم والأدوار » ، كما نقل فيها عن أبي نصر الفارابي وعن الشيخ الرئيس ابن سينا .

• • •

كتاب الأدوار في معرفة النغم والأدوار

يعتبر هذا الكتاب من ذخائر التراث الموسيقي ، ومن أهم المصنفات العربية وأوفاهها في معرفة النغم ونسب الأبعاد وأدوار الإيقاع . وهو ذاخر بالمصطلحات

الجويني وأخيه شمس الدين محمد ، وولى في زمانهما كتابة الإنشاء ببغداد . وقد نال من النعم المتواصلة والترف العظيم ما لم يتمتع بمثله غير سلفه سخاق الموصلي في العصر العباسي الأول .

ولكن صفى الدين أدركه ما كان يدرك السواد الأعظم من الفنانين من إسراف ومبذرة أيام الرخاء ينسى في ظلالها التفكير فيما عسى أن تتكشف عنه أيامه المقبلة من الشيخوخة والحرمان وانقطاع المورد .

لم يفكر صفى الدين أيام شبابه وفنه وثرائه في كل العهود الثلاثة التي مر بها أن يحبس شيئاً من ماله لمواجهة تقلبات الزمن ، حتى إذا سقطت دولة الجوينيين عام ١٢٨٤ م سقط معها حظه وأفل نجمه حتى نراه يقول عن نفسه :

« زالت سعادتى وتقهقرت إلى وراء في عمري وورزقى وعيشى ، وعلتنى الديون ، وصار لى أولاد وأولاد أولاد ، وكبرت سنى وعجزت عن السعى » . وقد دار به الزمن دورته حتى سجن وفاء لدين كان عليه يقدر بثلاثمائة دينار .

آثاره وتصانيفه

اخترع صفى الدين آلتين موسيقيتين هما :

- ١- الزهرة وهي نوع من القانون .
- ٢- المغنى (بضم الميم وسكون الغين) وهو عود مقوس .

أما مصنفاته من الكتب فهى :

- ١- كتاب الأدوار في معرفة النغم والأدوار .
- ٢- الرسالة الشرفية في علم النسب التأليفية والأوزان الإيقاعية .

ويعتبر هذا الكتاب هو والكتاب الأول أهم مصنفات صفى الدين وسنعود للحديث عن كل منهما فيما بعد .

الفنية التي يمكن الانتفاع بها في أنواع الضرب والعزف
وألوان الإيقاع وأصناف الغناء والنغم .

وهو أول كتاب صنفة صفى الدين وقد انتهى منه
حوالى عام ١٢٥٢ م وأوله : « الحمد لله رب العالمين
وصلواته على سيدنا محمد وآله أجمعين . أما بعد فقد
أمرني من يجب على امتثال أوامره أن أضع له مختصراً
في معرفة النغم ، ونسب أبعاده ، وأدواره ، وأدوار
الإيقاع على نهج يفيد العلم والعمل . فبادرت إلى
ما أمر به ممتثلاً ، وبينت ما سنح للخاطر فيه ما إذا
أمعن الناظر فيه أولاً على وتر واحد لئلا يتعذر على
المبتدئ استخراج رتبته فصولاً » .

واختتم الكتاب بقوله : « ولنكتف بهذا القدر في
هذا الفن ونختتم الكتاب به . والحمد لله وحده وصلواته
على سيدنا محمد وآله الطاهرين » .

وقد قسم الكتاب إلى خمسة عشر فصلاً ، هي :

الفصل الأول : في تعريف النغم وبيان الخلة
والثقل .

الفصل الثاني : في تقسيم اللساتين (١) .

الفصل الثالث : في نسب الأبعاد .

الفصل الرابع : في الأسباب الموجبة للتنافر .

الفصل الخامس : في التأليف الملائم .

الفصل السادس : في الأدوار ونسبها .

الفصل السابع : في حكم الوترين .

الفصل الثامن : في تسوية أوتار العود واستخراج

الأدوار .

الفصل التاسع : في أسماء الأدوار المشهورة .

الفصل العاشر : في تشارك نغم الأدوار .

الفصل الحادى عشر : في أدوار الطبقات .

الفصل الثاني عشر : في الاصطحاب غير المعهود .

الفصل الثالث عشر : في الإيقاع .

الفصل الرابع عشر : في تأثير النغم .

الفصل الخامس عشر : في مباشرة العمل .

وعلى غرار من سبقه من كتاب العرب نرى
صفى الدين في كتاب الأدوار يعبر عن النغمات
بالحروف الأبجدية وفق ترتيبها . وكان أول عهدنا بذلك
في لإحدى مخطوطات أبي يوسف يعقوب الكندى في
« رسالة في خبر تأليف الألحان » . ويصف الكندى
السلم العربي في هذه الرسالة مشتملاً على سبع نغمات
أساسية ثم على اثنتى عشرة نغمة ذوات أنصاف الأبعاد
الطنينية ، وفقاً لحساب فيثاغورس . وقد استخدم في
التعبير عن تلك النغمات الحروف الأبجدية حسب ترتيبها
من أ إلى ل . (١)

أما السلم الموسيقى كما أورده صفى الدين في كتاب
الأدوار فإنه يشتمل على سبع عشرة نغمة ، وهو
نفس التقسيم الذى أورده أبو نصر الفارابى في كتابه
« الموسيقى الكبير » والشيخ الرئيس أبو على بن سينا
في كتابيه « الشفاء » و « النجاة » ، ومن جاء بعدهما من
كتاب العرب :

ومنطقة الأصوات كما أوردها صفى الدين في
كتاب الأدوار تشتمل على ديوانين (أوكتافين) يعبر
عن نغمات كل منهما بحروف أبجدية أو رموز خاصة
كالاتى :

الديوان الأول : ا - ب - ج - د - هـ - و

ز - ح - ط - ي - يا - يب - يجر - مد - يه -

يو - يز - يح .

الديوان الثانى : يح - يط - ك - كا - كب -

كج - كد - كه - كو - كز - كح - كط -

ل - لا - لب - لج - لد - له .

(١) ترجم هذه الرسالة إلى اللغة الألمانية دكتور روبرت
لاخان والدكتور محمود احمد الحفنى مع التصحيح والشرح والتعليق ،
طبع ليزج سنة ١٩٣١ .

(١) اللساتين : مفردة دستان فارسى ،عرب ، معناه موضع
عقق الأصابع على الأوتار ومرادفه بالعربية العتب .

تكون الثانية ، وتكون ج النغمة الثالثة والحرف د رمز للنغمة الرابعة . ويكون ذلك مثل قولنا في المصطلحات الموسيقية الحديثة دو - ري - مي - فا . وهذه التسمية وتلك إن دلت على توالي حدة النغمات بنسبة بعضها لبعض ، فليس لها أن تدل على أية قيمة زمنية لكل من تلك النغمات . ولقد ظل إمكان التعبير عن هذه القيمة الزمنية لغزاً تعذر على أوروبا الاهتداء إلى حله حتى القرن الثالث عشر وبداية القرن الرابع عشر حيث بدأ برسم علامات مختلفة تعبر كل منها عن القيمة الزمنية النسبية ، بأن تدل كل علامة منها على ضعف زمن العلامة التي تليها .

وها نحن نرى عبقرية صفى الدين تكتب الأسبقية للعرب في هذا المجال ، فقد اهتدى هذا الفنان الفذ إلى إمكان التعبير عن النسبة الزمنية للنغمات باستخدام الأرقام الحسائية مع الحروف الأبجدية . فاذا كان الحرف الأبجدي يدل على النغمة من حيث حدها بالنسبة للنغمات الأخرى فإن الرقم الحسائي المصاحب به الحرف يدل على القيمة الزمنية بالنسبة لتلك النغمات . أما الأدوار التي ذكرها صفى الدين في هذا الكتاب فعددها اثنا عشر دوراً ، هي :

- ١ - عشاق : الدائرة الأولى
- ٢ - نوى : » الرابعة عشر
- ٣ - بوسليك . : » السابعة والعشرون
- ٤ - راست : » الأربعون
- ٥ - عراق : » التاسعة والستون
- ٦ - أصفهان : » الرابعة والأربعون
- ٧ - زيرا فكنند : » التاسعة والخمسون
- ٨ - بزرك : » السبعون
- ٩ - زنكله : » الثانية والأربعون
- ١٠ - راهوى : » الخامسة والستون
- ١١ - حسيني : » الثالثة والخمسون
- ١٢ - حجازى : » الرابعة والخمسون

ومن التدوين المتقدم يمكن تحديد كل نغمة من السبع عشرة نغمة المشتمل عليها السلم العربي وجوابها بحسب ما أورده صفى الدين في كتاب الأدوار ، كما لآتي :

النغمة	جوابها
أ	يح
د	كا
ز	كد
ى	كر
يج	ل
يو	لج
ب	يط
هـ	كب
ح	كه
ما	كح
يد	لا
بز	لد
ج	ك
و	كج
ط	كو
يب	كط
يه	لب
يج	له

ولصفى الدين فضل الأسبقية في التدوين الموسيقي إذ كان أول من اهتدى إلى طريقة لتدوين القيمة الزمنية للنغمات الموسيقية . ذلك بأن الحروف الأبجدية التي استخدمها واستخدمها علماء العرب قبله في التعبير عن تلك النغمات كانت تحدد بحسب ترتيبها قيمة حدة النغمات بنسبة بعضها لبعض . فاذا قلنا مثلاً في المقطع أ - ب - ج - د أن نغمة أ هي الأولى فان نغمة ب

تقريباً . ومن هذا الكتاب نسخة محفوظة في دار الكتب
المصرية برقم ٣٤٩ فنون جميلة بخط عبد الكريم بن
السهروردى كتبت عام ٧٢٧ هـ . وهي نسخة لا شك
ذات قيمة تاريخية كبرى فقد كتبت ولما يمض على
وفاة المؤلف أكثر من أربع وثلاثين سنة :

• • •

وقد امتد العمر بصفى الدين إلى الثمانين عاماً ،
حيث كانت وفاته ببغداد في ١٨ صفر سنة ٦٩٣ هـ :
الموافق ١٨ كانون الثاني (يناير) سنة ١٢٩٤ :
رحمه الله .

ويعتبر كتاب الأدوار لصفى الدين ثروة فنية نادرة
يعتز بها التراث العربي . ولهذا المصنف شهرة بز فمها غيره
من مؤلفات العرب الأقدمين ، وهو بلا ريب أكثرها
انتشاراً بل ويعتبر من أهم المراجع التي لا يصح أن
يجهله عالم موسيقى ، برغم أن هذا الكتاب كما أشرنا
من بواكير مصنفات صفى الدين .

ويتوافر من كتاب الأدوار نسخ خطية عديدة
محفوظة في المكتبات العامة المختلفة . وقد يعتبر أهم هذه
المخطوطات جميعاً من الناحية التاريخية النسخة المحفوظة
بمكتبة نور عثمانية باستانبول تحت رقم ٣٦٥٣ وهي
مؤرخة عام ٦٦٣ هـ أى قبل وفاة مؤلفها بثلاثين عاماً

٢٢٢

دائرة المعارف الأولى لدييرو

بمقام

الدكتور محمد غلاب

أستاذ الفلسفة بقسم الدراسات العليا بجامعة الأزهر

تمهيد

البحث مكاناً ممتازاً يتناسب مع مجهوده الجبار العملاق في هذه الموسوعة العظيمة .

شخصية ديديرو

عندما يريد الباحث أن يقسم كتاب الترن الثامن عشر حسب المنهج العادي ، وأن يميز بين أنصار العقل وأتباع العاطفة ، يجد نفسه بإزاء « ديديرو » حائراً كل الحيرة ، فهو من ناحية ، ملهم دائرة المعارف التي هي من أسمى إنتاج الفلاسفة العقلين في ذلك العصر ، كما أنه من أبرز المفكرين الذين يقلسون الطبيعة . وهو من ناحية أخرى منجم من مناجم الأحاسيس والعواطف ، وفوق ذلك فإنه منبع من منابع الحواس والحرارة ، وطليعة من طلائع الرومانسية الأوروبية . وتعتبر شخصيته ملتقى لما يعد عند غيره من المتضادات كالعقل والعاطفة . وكان إلى جانب ذلك كله قوياً قوة لا تغالب وذا عزيمة فولاذية ، بل إن فريقاً من الباحثين قد جزم بأن الفضل في وجود دائرة المعارف راجع في أكثر نواحيه إلى عزيمة ديديرو ، ويعلن أن كل ما عزي إليه من ضعف صحي كان يتمحى أمام شجاعته وإصراره على إنهاء عمله ومثابرتة في متابعتها بلا أدنى

لما كانت طبيعة دائرة المعارف وضرورة روح العصر الذي نشأت فيه ، تتطلبان أن يعمل في تحريرها أكبر عدد ممكن من العلماء والكتاب المتخصصين في أفرع العلوم المتنوعة ، وجوانب الثقافة المتباينة الأنحاء والنزعات ، فقد اقتضى ذلك أن تسهم في تحريرها أقلام من جميع الطبقات والدرجات التي تتفاوت رفعة وانحداراً ، وتباين عمقاً وسطحية .

غير أنه - مع هذا - لا ينبغي ألبة أن يقاس بمجهود أي واحد من هؤلاء المحررين بمجهود ديديرو الذي عالج وحده أكثر من ألف مادة في هذه الموسوعة عن تاريخ الفلسفة والأخلاق وعلم الجمال والفنون الميكانيكية وما إلى ذلك .

ومن المواد الهامة التي عني بها عناية خاصة الفن والسلطة والأرسطوطاليسية ، والإبيقورية والخلود ، والإنسان ودائرة المعارف والجميل وهلم جرا .

لذلك كله يتحتم علينا تقديراً للجهد المشكورة ، والإنتاج الرفيع ، ووضعاً للأمور في مواضعها من سجل التاريخ أن نخصص لديديرو بين صفحات هذا

توقف أو فتور ، وفي الحق أنه كان يحمل لرسالته حباً وحرارة لا يتيسران إلا للمتسكين . وأخيراً يمكن القول بأن سلوكه في ذلك المحيط الموسوعي كان على مستوى ذكائه ومواهبه .

حياته

ولد « ديديرو » في مدينة « لانجر » سنة ١٧١٣ من أسرة متواضعة لم يعرف التاريخ لها ماضياً ماجداً كما أنه لم يأخذ عليها ما يشين السمعة أو يخذش العرض ، أو يسىء إلى الكرامة ، وكذلك لا يشيد حاضرها بثروة طائلة أو بترف عريض ، وإن كان لا يعرف لها موقفاً من مواقف الذلة أو المهانة .

كان والد « ديديرو » تاجر أسلحة يعيش في هذه المدينة الصغيرة من مهنته ، وقد اشتهر بين كل عارفه بالصدق والأمانة والتقوى والاستقامة ، فاحترمه الجميع وأجلوه وأنزلوه المنزلة الجديرة بالشرفاء والأتقياء ، فأسعده منهم هذا التقدير ، وأراح ضميره راحة سدت لديه مسد مراتب الغنى والجاه والسلطان : ولما ترعرع « ديديرو » أدخله والده مدرسة اليسوعيين في مدينته ، فنشأ نشأة ديدة محافظة من الجانبين ، لأن أسرته كانت قد بلغت من التقوى والورع حداً لا تفوقه مدرسة اليسوعيين إلا بالأساليب المنمقة ، والعبارات المنظمة . ولما أتم دور الدراسة الثانوية ارتحل إلى باريس ليدرس الحقوق في كليتها العالية . وبعد أن أتم دراسته عرض عليه والده أن يختار أحد أمرين : إما أن يبحث له عن عمل يعيش منه وإما أن يعود إلى مسقط رأسه ، ليعيش بجانب والده معيشة لا تكلفه تلك النفقات الباهظة التي ينفقها في باريس . وكان هذا الأمر الأخير مستحيلاً ، لأنه قد تعود على أساليب الحياة الباريسية وألف الاختلاف إلى البيئات الثقافية المليئة بالحركة والنشاط . فبعث إلى والده رسالة رفض فيها العودة إلى المدينة الصغيرة فلم

يكن من هذا الوالد الذي ناء بعبء النفقات الفادحة بالنسبة إلى أمثاله إلا أن قطع عن ابته ما كان يرسله إليه من مال . فلما رأى ديديرو أنه أصبح فريداً لا عون له ولا سند في الحياة ، وأضحى مرغماً على العمل للقوت ، لأنه إما أن يعيش من مجهوده الخاص ، وإما أن يهوى إلى حضيض البؤس الذي يعتبر النواء في حانوت والده خيراً منه ألف مرة ، ولكن هذا الشاب الذكي المعتلى قوة وحيوية قد انجرححت كبرياؤه وأهين في عزته واعتبر هذه المعاملة القاسية من والده شائكة لشخصيته ، فهب يقذح زناد فكره للخروج من هذا المأزق الذي لحقه منه - وهو لا يزال في ريعان شبابه - إهانة قاسية . فاهتدى في النهاية إلى حل ينقذه من هذه الورطة التي أوقعت فيه ظروفه السيئة ، وهذا الحل هو أن يحترف الدروس الخاصة يعطيها لصغار الطلاب ويتقاضى عليها أجوراً بسيطة ، وكتابة العظات الدينية التي كان القسس والوعاظ الدينيون يلقونها في القري على دماء الناس وجهلتهم ، فكان يكذب من هذين العاملين ما يكفي لإنفاقه في باريس هيئة متوسطة : وفوق ذلك كانت والدته تبعث إليه الصبابة الزائدة عن حاجتها من المال خفية عن زوجها مع خادمة أمينة : ولم يكن ديديرو شاباً سفياً أو سىء التصرف حتى ينفق كل ما يصل إلى يده من المال على مظاهره أو على بواعث ملذاته . وإنما كان شاباً عاقلاً حكيماً يحرم نفسه مباهج الحياة الباريسية الفاخرة : بل بعض ضرورياتها ليقصد مبلغاً من كل شهر ينفقه على تعلم اللغات التي لا قوام لحياته الأدبية إلا بها . فأتقن الإنجليزية والإيطالية والإغريقية واللاتينية . ولم يكن هذه الدراسة العالية للغات المختلفة : بل أحس في نفسه بشغف شديد يدفعه إلى التبحر في الرياضة ، فأرضى هذا الشغف في نفسه وعكف على موادها المختلفة فقتلها بحثاً وتعمقاً . ولهذا تعتبر الأعوام العشرة التي تلت وقوع سوء التفاهم بينه وبين والده أرقى سنى حياته وأكثرها

خصوصية وتنقفاً وتحصيلاً وإن كانت تعتبر أشد أيامه فقراً وبؤساً وحرماناً من مسرات الحياة .

وبعد ذلك بزمن كتب كتاباً سماه « رسالة عن المكفوفين » أهان فيه صديقاً عزيزاً لأحد الوزراء ، فانهز هذا الوزير فرصة ما كان الشعب قد رمى به « ديدرو » من اللادينية والإلحاد ، وهما جريمتان شنيعتان في فرنسا في ذلك العصر ، فاختمت تحت ستار الدين ودبر الواقعة لهذا الكاتب وزج به في أعماق السجون بجرمة الإلحاد ، ولكنه في الواقع كان محققاً عليه لما وجهه إلى صديقه من إهانات ، فلبث في السجن مائة يوم كانت سبباً في شهرته وذيوع مجده في أنحاء الدولة .

ولما كان أحد رجال الحكم إذ ذاك يعلم أنه كان قبل سجنه يعمل على رأس فريق من العلماء والجهابذة لإعداد دائرة معارف كبرى ستكون - لو تمت - فخراً لفرنسا ، وأنه هو روح هذه الجماعة وقلبها الخفاق وأنها بدونها ستكون معرضة للفشل والخيبة ، صمم على الإفراج عنه ومنحه الحرية ليستطيع أن يؤدي عمله الماجد على الوجه الأكمل المراد وقد فعل ، فعاد إلى مهنته واستمر في أداء واجبه .

تضافرت كل هذه الأحداث أي مؤلفات الكاتب الشاذة ورميه بالإلحاد ، وإهاناته لصديق الوزير على إسطاق كوكبه وتلاؤه في سماء باريس فتطلعت البيئات العالية إلى مرآه ، واشتافت المنتديات الفخمة إلى دعوته والتحدث إليه ، وكانت هذه المنتديات الأدبية تذكر اسمه إلى جانب اسمي « فولتير » و « جان چاك روسو » ويتلو المجتمعون فيها بعض تعبيراته على أنها مختارات أو نماذج ينبغي احتداؤها . ولم يقف الأمر عند هذا الحد . بل كان كثير من مثقفي العصر يدعونه بالفيلسوف من غير ذكر اسمه . وإذا ذكرت هذه الكلمة في القرن الثامن عشر ضحها الإجلال والتبجيل

الذنان لا حد لها . وإذن فقد بلغ ديدرو قمة المحدفي ذلك الحين . ولم يكن هذا المحد إحدى منح التضليل والتهريج التي تسبغها الشعوب الجاهلة على من لا يستحقها ، وإنما كان مجداً صحيحاً ناله هذا الكاتب عن جدارة واستحقاق ، لأن دائرة المعارف التي كان « ديدرو » رئيساً لجماعة تأليفها بدأت تظهر مجداً إثر مجلد حاملة لإكليل العظمة وتاج الفخار لذلك الرأس الذي أنشأها ونظمها ، وإنما كان أكثر الفخر راجعاً إليه ، لأنه كان روح هذه الجماعة وفؤادها النابض بالحياة ، كما كان أكثر على الإطلاق خيرية واحساناً وسماحة وتسامحاً ، بل قد قال بعض معاصريه من المؤرخين « إن خيريته هي وحدها التي دفعته إلى تأليف دائرة المعارف خدمة للإنسانية ، لأنه كان يقول : إن أجل ما يقدم إلى بني الإنسان من خدمات هو توسيع معارفهم وترقية عقولهم » .

لم تكن دائرة المعارف على عظمتها تستغرق كل وقت ديدرو ، بل كان يصدر من حين إلى حين كتاباً فخماً يهيج عليه تخط الرأي العام أو يتسبب في سجنه ، وقد تكرر سجنه من أجل كتبه ثلاث مرات . وفي سنة ١٧٥٩ أصدر الملك مرسوماً يحظر قراءة دائرة معارفه على الجمهور ومصادرة ما ظهر من أجزاءها غير أن الحق قد انتصر بعد ثلاثة أعوام من هذا التاريخ ، فأمن القصر بأن هذه الموسوعة قيمة ومفيدة ، وبأنه لم يكن مصيباً حين صادرها ، فعدل عن رأيه وأصدر الأمر بالإفراج عنها ، فكان هذا العمل انتصاراً جليلاً لديدرو ، وأضاف إلى مجده وشهرته صرحاً جديداً فطار ذكره في أوروبا كلها . ثم جعل يكتب ويؤلف حتى عجزت صحته عن مزاوله الحياة الأدبية ، وكان ذلك إيذاناً بأفول كوكب حياته الذي خبا في سنة ١٧٨٤ .

دائرة المعارف

نظرة عامة

مما لا ريب فيه أن القرن الثامن عشر هو الذي منح التطورات الغربية تلك الصور المتجلية التي تشاهد اليوم نتائجها واضحة المعالم ، وأن تلك الحقبة من تاريخ أوروبا هي الآونة الحاسمة التي فصلت بين ماضيها ومستقبلها . ومن ثم كان من المألوف أن يقرأ الباحث في منتجات المؤلفين المحدثين - سواء أكانوا من العلماء أم من النقاد ، أم من المرتابين - هذه العبارة : « نحن الورثة المباشرين للقرن الثامن عشر » وفي الحق أن عدداً ضخماً من المؤلفات المعاصرة قد خصص لدراسة اتجاهات المدينة الغربية في تلك الحقبة ، وأن هذه المؤلفات جميعها قد عنيت بأن تقف وقفة المتمعن عند تلك الثورة العقلية التي سبقت الثورة السياسية وأعدت لها النفوس والعقول ، والتي كانت شعار ذلك القرن الذي أطلق عليه أعلام مفكره اسم « عصر الأنوار » لأن أولئك الأعلام كانوا يهدفون إلى « تبديد تلك الكتلة الكبرى من الظلام الذي تغمر الأرض » على حد تعبير « ديديرو » .

وفي الواقع أننا نرى في جلاء أن ذلك القرن كان عصر العقليين وذوي الحجج المقنعة والفلاسفة التجريبيين أي أن أفذاذه كانوا أرباب عقول حادة قاسية ، ونفوس جافة لا تعرف سوى المكافحات والمناضلات والنقد الحازم الحاسم ، وأنهم كانوا يأخذون على أسلافهم أنهم ورثوهم مجتمعاً سيئاً رديئاً اضطهد الطبيعة واستهان بالعقل ، وجعل السعادة غير ممكنة الاقتناص ، وقد زعموا أنهم هم الذين سيجدون العلاج الناجح المبرئ من كل هذه الأدوية الخطيرة ، وأنهم سيلاحقون السعادة حتى يستولوا عليها بمعونة العقل والعلم وحدهما ، ولكنها سعادة بشرية فقط تلك التي يعدون وراءها ذلك العدو المتواصل ، وأنهم سيلحقونها بفضل الأساس العلمي

الذي سيضعونه . ولا جرم أن هذا الأساس الذي رموا إليه هو إنتاجهم الشخصي الذي كانوا موقنين بأنه سيغير وجه التاريخ بإزاء المعرفة البشرية . وأبرز جوانب هذا الإنتاج العملاق هو دائرة المعارف الفرنسية الأولى أو الموسوعة العظمى التي كانت مرآة القرن الثامن عشر المحلوة الصافية ، والتي ضمت بين دفتيها أهم أفرع الثقافة الإنسانية التي كانت معروفة إلى ذلك الحين . وفي الحق أن الإجماع يكاد يكون منعقداً على أنها كانت أعظم أحداث ذلك العصر ، وأنها كانت هي المركز الحقيقي لتاريخ الفكر في تلك العصور المتلاثلة ، وقد يكون في هذا النعت شيء من المغالاة ، ولكن الذي لا شك فيه هو أن فكرة هذه الموسوعة لما كانت قد نشأت من نموذج إنجليزي ، وارتدت صورتها النهائية في باريس ، ودعت إلى الهجرة إلى سويسرا ، وبروسيا وروسيا حين حظر عليها الثواء في مسقط رأسها ، وسطعت أشعتها في أشد البلاد تبايناً ، وأعيد طبعها ، وتعددت محاسنها في كل مكان ، فقد كانت حقاً إحدى القوى العقلية التي تمثل أوروبا كلها تمثيلاً صحيحاً .

مساس الحاجة إلى دائرة المعارف

كان منشأ تمثيل دائرة المعارف لأوروبا كلها هو أن الاتجاه الشامل كان في كل مكان مندفعاً نحو حب الاطلاع والشغف بالمعرفة بصورة مفرطة ، وأن روح العصر كله كانت تتوق إلى إحراز أكبر قسط من الثقافة بأقل مجهود . ومن آيات ذلك ما يلاحظه أحد محرري صحيفة « مذكرات تريغو » في أغسطس من سنة ١٧١٥ إذ يقول : « يجب على كل امرئ أن يكون عالماً ولكنه يحاول أن يصير كذلك بثمن رخيص ، تلك هي عبقرية عصرنا » .

كانت هذه الملاحظة دقيقة ، ففي الواقع هل كانوا يريدون أن يتعلموا الهندسة دون أن يلاقوا كثيراً

نجد هدفها واضحاً في الخطبة التمهيدية التي صدرت بها
إذ قال فيها دالامبير ما يلي :

« لهذا السفر موضوعان : فبوصف أنه دائرة
معارف ، يجب أن يعرض بقدر المستطاع نظام المعارف
الإنسانية وتسلسلها ، وبوصف أنه قاموس تعقل للعلوم
والفنون والمهن ، يجب أن يحتوي - على كل علم وكل
فن عقلياً كان أو ميكانيكياً - على المبادئ العامة التي
هي أساسه ، وعلى التفاصيل الجوهرية التي تؤلف كيانه ».

كيف نشأت دائرة المعارف

حوالي سنة ١٧٤٤ شرع ثلاثة من الناشرين
الباريسيين ، وهم برياسون ، ودافيد ، ولوران ، في
دراسة مشروع ترجمة الموسوعة الإنجليزية التي كان
افراهيم شامبيرس قد سبق بها فرنسا منذ سنة ١٧٢٨ ،
فجمع المعارف العالمية في مجلدين ضخمين من القطع
الكبير عنوانهما : « دائرة المعارف أو القاموس العالمي
للعلوم والفنون » وهو الذي أتى له بالشهرة والفائدة في
حياته ، والمجد بعد موته ، إذ دفن في « ويستمنستر » إلى
جانب عظماء الإنجليز الذين كانوا قد استحقوا تقدير
وطنهم :

ولقد أفضى أولئك الناشرين بمشروعهم هذا إلى
الأب « ديجوادي مالف » وطلبوا إليه أن يكون مشرفاً
على هذه الترجمة . ولكن عندما عرضوا هذه الفكرة
على الطابع ليريتون أوجس في نفسه خيفة من شذوذ
عقلية ذلك الأب ، وسرعان ما فكر في إسناد هذا
العمل الضخم إلى ديديرو . وفي أوائل سنة ١٧٤٦ فاتحه
في هذا الأمر وأعلن إليه أنه لا يعتمد عليه في ترجمة
هذه الموسوعة فحسب ، بل في أن يؤقلمها ويدخل
عليها من الاعتدال وحسن الذوق وسلامة الفطرة
ما ليس في مكنة الأب أن يفعله ، وعرض عليه في
مقابل ذلك العمل مائة جنيه شهرياً . ولما كان ديديرو

من المشقة ؟ والعلوم في وقت قصير وبلا مساعدة أي
أستاذ ؟ واللاتينية وهم يلهون ؟ والقواعد النحوية في
سرعة وبطريقة لذيدة ؟ لا ريب أنهم في كل مرة
كانوا يظفرون بما يريدون ، لأن هناك كتباً ظهرت
حديثاً كانت تعرض عناوين مغرية مثل : « الرياضة
صناعة هينة » و « منهج جديد به يستطيع المرء أن يصير
عالمًا بلا أستاذ ، وبلا دراسة ، وبلا مشقة » :

كان هذا الاتجاه ثابتاً لا يتغير وبعد أربع وثلاثين
سنة كتبت « صحيفة العلماء » بدورها في نوفمبر من
سنة ١٧٤٩ ما يلي : « يحب الناس أن يعرفوا ولكنهم
يريدون أن يتعلموا بلا مشقة وفي قليل من الوقت
وذلك بلا ريب هو سبب المناهج المتباينة التي تقدم في
كل يوم ، وهو السبب الذي من أجله نرى هذه
الكثرة من المختصرات » وفي الواقع كان الناس يرون
مختصرات من كل نوع ، « وفكراً منتزعة من منتجات
مؤلفيها حين تكون تلك المنتجات مفرطة في الوفرة » :
وكذلك كانت هناك قواميس كثيرة في اللغات
الأجنبية ، وقواميس تاريخية وأدبية . ولكن الذي كان
يطلب إذ ذاك هو من نوع آخر ، أي قواميس للفنون
وللتجارة وللجغرافيا . وكان المرغوب فيه قاموساً
يحتوي كل القواميس الأخرى ، ويكون أهلاً لإرضاء
شهره المعرفة الذي كان يهيج العقول . وكان المثل الأعلى
لهذا القاموس ، أن يكون عالمياً وسهلاً الحمل ، وإذا
كان هذا مستحيلاً ، وكان ثقيلاً فليكن ذلك ، ولكن
ليكن عالمياً .

كانت دائرة المعارف الفرنسية الأولى إذن تتجاوب
مع حاجة العصر أصدق التجاوب ، إذ أنها كانت تهدف
إلى أن تكون في الوقت ذاته إنشاجاً علمياً وتعميماً ،
وكانت غايتها تلخيص جميع المعارف التي وصلت إليها
البشرية عند منتصف القرن الثامن عشر في مشكلات
العلم والفن والأدب والفلسفة والسياسة . ومن ثم

في حاجة إلى المال ، فقد قبل هذا الرقم مؤقتاً وواعد بالقيام بهذه المهمة على خير ما يمكن .

غير أن المهيمين على هذا المشروع لم يلبثوا أن تبينوا أن هذا القاموس الإنجليزي الذي كانوا يعززون ترجمته ظاهر النقص ، وأنه رجعي في كثير من جوانبه الأساسية ، فعدلوا عن فكرة الترجمة نهائياً وصمموها على وضع موسوعة خاصة بهم وقرروا ألا يستعروا من الأجانب شيئاً ألبتة ، وأن يسترشدوا فقط بـ « القاموس التاريخي والنقدي » تأليف بييريل الذي ظهر في سنة ١٦٩٧ والذي كان يمتاز على الأخص بروح الاستقلال عن الدين والسياسة :

ولما أمعن ديديرو في التأمل ، وتعمق في تقدير هذا العمل الخطير الذي يقوم به ألقى أن النمو المتواصل الذي تخطو فيه العلوم خطوات واسعة ، يفرض عليه أن يتخذ له معاوناً في إدارة هذا المشروع ، فاستقر رأيه على اختيار صديقه دالامبير عضو مجمع العلوم ، وكان الإجماع إذ ذاك يوشك أن يكون منعقداً على أنه أول شخصية رياضية في أوروبا ، فكان لإسهامه في هذا الجهد عوناً عظيماً على النجاح المادي لدائرة المعارف ، كما كان بارز الأثر في الحصول على المحررين العلميين وتوجيههم . ولا غرو فقد كان دالامبير دائب الاختلاف إلى أشهر منتديات القرن الثامن عشر كمنتدي مدام دوديفان التي كانت تستقبل أرفع طبقات المجتمع ، وكانت تحب دالامبير كثيراً ، وتعمل على نجاحه في عالم الكتابة والتأليف ، وتمتدى الفلاسفة الذي كان مقره في منزل مدام جوفران ، فلم يكد دالامبير يصطحب صديقه إلى هذين المنتديين حتى سحرت فصاحته المجتمعين فيهما ، وسرعان ما وجدت دائرة المعارف التأييد والتشجيع في كلا المنتديين ، ولم تلبث أن ظفرت في ثانيهما بوثبتها الأولى التي كانت بمثابة ضمان ضد التقهقر أو التعثر أو الوقوف ، وكان ذلك أمراً

طبيعياً ما دام أن فولتير ومونتيسكيو ، وفونتينيل ، ومارمونتيل ، ودوكلو ، ودولباك قد وعدوا بإسهامهم فيها .

غير أن هذا البريق المباغت لم يكن ليغري ديديرو لأن أسماء أولئك الأعلام المفرطة في السطوع كانت تبعث على الاحتياط من شهرتهم ، وتندّر بعلم مداومتهم على المساهمة في ذلك العمل المرهق . ومن ثم فإنه كان يعتمد بصورة أدق على علماء أقل شهرة حيناً ، وأسماء خافتة أحياناً مثل دوبانتون ، ودومارسيه وصديقه جان چاك روسو الذي كان في ذلك الحين يوشك أن يكون مجهولاً ، والذي عرفه ديديرو واتصل به منذ قدومه إلى باريس في سنة ١٧٤٢ . وعن طريق روسو ظفرت دائرة المعارف بإسهام كوندياك الفيلسوف الحسي المعروف . ومن إلى أولئك وهؤلاء من مختلفي العقليات ومتباني الثقافات . ولكن ديديرو على الأخص كان يعتمد على نفسه ، وكان يعول على أن يقوم وحده بكتابة المواد التي كان غيره من الكتاب يتهيئون مواجهتها أو يتخرجون من الخوض فيها .

غير أن هذا الانطلاق الباهر اللامع الذي كان يحمل بين طياته أهى مظاهر النجاح لم يدم طويلاً إذ لم يلبث أن توقف فجأة حين اعتقل ديديرو في يولية من سنة ١٧٤٩ بسبب تلك الفصول الجريئة التي نشرها فأثارت الرأي العام ، وذلك مثل : « نزعات الارتبابي » و « كفاية الدين الطبيعي » و « رسالة عن المكفوفين » يستفيد منها المبصرون » وقد أخذ عليه في هذه الرسالة الأخيرة أنه يدعو فيها للمذهب الحسي الذي يقول به كوندياك ، ولكن هذا في الحقيقة لم يكن سوى مسوغ تذرّع به أولو الأمر للزج به في السجن ، لأنه أهان فيها أحد ذوى الحل والعقد في ذلك الحين . ولما رأى الناشر ما حل بديديرو ، وبالتالي ما حل بموسوعتهم العظمى هرعوا إلى الوزير الواسع الأفق دارچسانون ورجوه أن يدخل في اعتباره الحالة الأسيئة التي انحدروا

إليها بسبب اعتقال ديديرو ، وطلبوا إليه أن يمنح عنايته لذلك العمل الذى هو أجمل وأنفع ما قامت به الأوساط المثقفة وزاوله الناشرون حتى الآن . وليس هذا فحسب ، بل إن ديديرو ذاته تظلم من ذلك الاعتقال بوصف أنه مدير لدائرة المعارف ، وقد بذل دارجانسون جهده عند الملك حتى ظفر له بحريته ، فغادر السجن فى نوفمبر من سنة ١٧٤٩ .

وعلى أثر ذلك اشتد الشغف بدائرة المعارف أكثر من ذى قبل ، فأنهز الناشرون هذه الفرصة الذهبية وقذفوا بين الرأى العام بفكرة جمع الاشتراكات مقدماً ، فنجحت نجاحاً باهراً . وظهر المجلد الأول فى أول يولية من سنة ١٧٥١ فى جو من الحفاوة والحماسة التى تشبه الحمى .

غير أن هذه الحرارة من جانب بيثة أحرار الفكر لم تلبث أن قوبلت من جانب رجال الدين وخصوم الفلاسفة بهجوم قاس أحدث رد فعل شديد العنف كأنه صدمة عصبية مباغتة نجم عنها أول الأمر حكم فى يناير سنة ١٧٥٢ يقضى بوقف توزيع المجلد الثانى أعقبه حكم آخر فى فبراير من نفس السنة من مجلس الدولة يقضى بإعدام المجلدين الأول والثانى . وعلى أثر ذلك نصح فولتير لديديرو وبقيه زملائه بالهجرة إلى برلين ليتابعوا العمل فى إتمام دائرة المعارف هناك بعد أن ضاقت بهم فرنسا على رحوبتها ، ولكن ديديرو ورفاقه أبوا الرحيل ، وصمموا على استئناف السير فى إعداد المواد إلى أن تسنح الفرص بالنشر ، وجعلوا يعملون فى نشاط منذ صيف ذلك العام دون أدنى يأس أو قنوط ولم تلبث السماء أن حققت أملهم فألقى الوزير دارجانسون قرار الحظر والمصادرة فى سنة ١٧٥٣ . وفى نوفمبر من ذلك العام ظهر المجلد الثالث مصدراً بمقدمة معتدلة ديجتها يراعة دالامبير الذى كانت الأوساط الدينية والجهات المحافظة تعتبره أقل خطراً من ديديرو .

وفى سنة ١٧٥٤ ظهر المجلد الرابع ، وعلى أثر ظهوره أخذت مهاجمات اليسوعيين تبدو واضحة عنيفة وتبعها حملة من النقد القاسى الذى أنهال على تلك الموسوعة ومحرريها من أعداء الفلاسفة كـ « فريرون » وأمثاله ومن التحايدين كالأب رينال وأضرابه ، ومن أصدقاء الفلاسفة كـ « جريم » .

ولما اشتدت المتاعب المعنوية والمادية على ديديرو ، هدد بالاستقالة ، ولكن الناشرين سارعوا إلى استرضائه بتحسين شروطهم معه فقبل الاستمرار فى العمل .

وفى سنة ١٧٥٥ ظهر المجلد الخامس ، وعلى أثر ظهوره تجددت مهاجمات « فريرون » . وفى سنة ١٧٥٦ ظهر المجلد السادس . وفى سنة ١٧٥٧ ظهر المجلد السابع ، ولكن الزمن كان قد بدأ يتجهم لأحرار الفكر إذ أنه فى يناير من تلك السنة كانت حادثة الاعتداء على حياة الملك لويس الخامس عشر قد وقعت ، فدفع ذلك الحكومة إلى أن تتخذ لإجراءات قاسية ضد النشر ، وأن تشدد النكير على التسامح والمتسامحين ، وأن تعتبرهم مسئولين عن كل تجرؤ على العرش بالعمل أو بالقول أو بالكتابة . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى قد اشتعل لهيب حملة اليسوعيين العنيفة التى كان ولى العهد يقف من ورائها يؤيدها بالمال والسلطان . وفى هذه الآونة انتهز أولئك الخصوم فرصة الطغيان المواتية فقدموا إلى القضاء كتاب هيلفيسيوس المحرر الفلسفى فى دائرة المعارف ، وعنوانه « عن الروح » وطلبوا إدانته بحجة أنه كتاب مادى ينكر الروحيات والعقليات . وفعلاً أدين هذا الكتاب وقضى بإحراقه فى سنة ١٧٥٨ وقد نجم عن ذلك أن ارتاع الناشرون والمحررون ارتياحاً شديداً وسرعان ما تخلى عن المساهمة فى الدائرة فى السنة ذاتها مارمونتيل ، ودوكلو ، وأعلن دالامبير أنه قد صمم على ترك العمل فيها . وكذلك هجرها جان چاك روسو وإن لم يكن تخلى هذا الأخير بسبب الفزع بل بسبب اختلافه مع ديديرو إلى حد القطيعة .

فكرة لإظهار دائرة المعارف سرّاً توصل إلى منع ديديرو
إذناً رسمياً بنشر ألف لوحة عن العلوم والفنون العقلية
والميكانيكية .

وفي أوائل سنة ١٧٦٣ ظهر المجلد الأول من هذه
اللوحات . وفي ذلك الحين نصح فولتير والسفير الروسي
لديديرو بالرحيل إلى روسيا لإتمام دائرة المعارف بين
ربوعها ، فرفض هذا العرض وأعلن إلى فولتير أن
المجلدات الأخيرة من هذه الموسوعة هي تحت الطبع .
وفي الواقع أن سنة ١٧٦٣ انقضت في طبع تلك المجلدات
سرّاً . وهذا أمر طبيعي ما دام أن رئيس الشرطة ومدير
النشر قد أغمضا عيونهما عن هذا الأمر . وقد ساعد
على صفاء الجو أن غضب القصر على اليسوعيين قد بدأ
يكشر عن أنيابه .

وفي سنة ١٧٦٤ وقعت له حادثة أرهقت قلبه
بالألم وكادت تقضى على حماسه قضاءها الأخير .
ومجملها أنه تبين أن لبريتون الطابع قد خلع على نفسه
منزلة الرقيب فجعل يراجع فصول ديديرو ويحذف منها
ما يظن أنه خطر . فلما تبين ذلك لديديرو ، وقع على
رأسه وقوع الصاعقة وقال هذه العبارة المؤثرة وهي :
« لاني جرحاً جرحاً مميماً سينتهي بي إلى الرسم » .

وعلى أثر هذا توترت العلاقات بينه وبين ذلك
الطابع . وفي هذه الأثناء عندما علمت كاترين الثانية
إمبراطورة روسيا بارتباك حالته المالية ، اشترت منه
مكتبته النخمة على أن يظل يستعملها طول حياته .
وهكذا عندما تحرر من شواغله المالية ، استطاع أن
يكتب في يولية من سنة ١٧٦٥ هذه العبارة التي تشع
منها أنوار السعادة فيقول : « في مدى ثمانية أيام أو عشرة
سأرى نهاية هذا المشروع الذي يشغلني منذ عشرين
عاماً » .

وفي الواقع أن المجلدات العشرة الأخيرة كانت قد
طبعت سرّاً وإلى جانبها أربعة مجلدات من أحد عشر

وفي فبراير من سنة ١٧٥٩ استصدر خصوم
الفلاسفة حكماً يأمر بأن تفحص المجلدات التي ظهرت
من دائرة المعارف لجنة مؤلفة من ثلاثة من اللاهوتيين ،
وثلاثة من المحامين ، واثنين من أساتذة الفلسفة ، وعضو
من المجمع العلمي . وفي شهر مارس قرر مجلس الدولة
إلغاء الإذن الذي يسمح للناشرين بالاستمرار في طبع
دائرة المعارف رغم دفاعهم المستميت .

بيد أن ديديرو - رغم هذا الإجراء المشروع في
ظاهره - الطغياني في حقيقته - لم ييأس . وسرعان
ما نظم حفلة عشاء عند الطابع لبريتون دعا إليها دالامبير
والفارس دى جوكور والناشرين . وبعد النقاش
والتحريض وتقليب الأمور على وجوهها المحتملة ، استقر
رأيهم - فيما عدا دالامبير - على الاستمرار في إخراج
دائرة المعارف سرّاً . وفي يولية من سنة ١٧٥٩ أثناء
تغيب ديديرو في مسقط رأسه بمناسبة وفاة والده ،
صدر قرار مجلس الدولة يأمر الناشرين برد جميع
الاشتراكات في الموسوعة إلى أربابها ، وأعلن ذلك على
نطاق واسع ، ولكن لم يتقدم أحد من المشتركين لتسلم
اشتراكه . وفي أكتوبر من سنة ١٧٥٩ ، عندما رأى
دالامبير هذا الإصرار من جانب القصر والحكومة على
ملاحقة دائرة المعارف والقائمين بها ، تخلى عن العمل
فيها نهائياً . فكان ذلك بمثابة إغلاق الأبواب الظاهرية
التي تشع منها دائرة المعارف . وحينئذ لم يبق إلا التحايل
على إخراجها سرّاً ، فجعل ديديرو وإخوانه المتعاونون
معه يبذلون جهودهم في نشر المجلدات العشرة الباقية
منها بطريقة خفية . ومما ساعد على نجاح هذه الخطة
في وسط تلك الحن الطغيانية المحيطة بديديرو وأعوانه
أن دى سارتين رئيس الشرطة الجديد - وهو إذ ذاك
بمثابة وزير الداخلية - كان صديق ديديرو منذ خمس
وثلاثين سنة . وفوق ذلك فإن ماليزيرب المثقف الممتاز
كان مديراً للنشر ، وكان يحب ديديرو ويقدره ويبذل
له حمايته ومعونته . ولكي يحتال ماليزيرب على تحقيق

مجلداً من اللوحات السالفة الذكر ، ولم تبق سوى حيلة واحدة لإعلان انتهاء الطبع ولضمان تحقيق التوزيع : وأخيراً عثر على هذه الحيلة التي تظاهر الرأى العام الأوروبي بقبولها . ومجملها أن الطابع صمويل فوش السويسري قد أعلن في مدينة نوشاتيل في يناير من سنة ١٧٦٦ أن المجلدات الثامن وما بعده قد طبعت في سويسرا ، وأنها تحت تصرف المشتركين .

ومما لا ريب فيه أن هذه الحيلة التي لم يتخضع بها أحد ، والتي عندما لوت عنان القانون ، وتظاهرت باحترامه قد تسببت في أن تصل دائرة المعارف إلى نهايتها .

وأياً ما كان ، فإنها في سنة ١٧٧٢ ، وبعد إحدى وعشرين سنة من تاريخ بلتها قد تكونت أخيراً من سبعة عشر مجلداً من النصوص ، وأربعة عشر مجلداً من اللوحات .

من هذا يتبين جلياً أن تلك المعارك والمجاهدات كان لها أعظم الأثر في بروز هذه الموسوعة وخلودها وفي هذا يقول أحد الكتاب الممتازين ما نصه : « من المحتمل أنه لو لم تكن كل هذه المصاعب ، وتلك المعارك ، وذلك الانتصار النهائي الذي لم يكن انتصاراً إلا بشرط ألا يظهر على أنه انتصار لكان من الممكن أن تظفر دائرة المعارف بأهمية أقل ، لأن الصفة الفاجعية قد ظلت مرتبطة بتاريخها وهي أنها كافحت ضد القديم من حيث الفكر والقوى » .

منهج دائرة المعارف

إن أهم ما يبرز جوانب الابتكار في دائرة المعارف هو المنهج الذي استعمله فيها المهيمنون عليها لعرض مجموعة المعارف البشرية وتسلسلها في نظام شامل محكم حسب الغاية التي رموا إليها من وضع هذه الموسوعة ولما كان هذا العمل الجماع قد يتنافى بفطرته مع التفريق

الفوضوي المؤلف في القواميس الأبجدية ، فقد كان من الطبيعي أن يسلك سبيلاً آخر غير النظام الأبجدي الذي جرت عليه القواميس حتى ذلك الحين . ولقد انتزع محررو هذه الموسوعة هذا النظام الجديد من حاجة العصر وصاغوه على نموذج المبدأ الرئيسي العام الذي ساد القرن الثامن عشر كله ، وهو أن مجموعة معارفنا تتجه كلها دائماً إلى حاجتنا سواء منها ما دعت إليه الضرورات أو الكماليات أو اللياقات أو الأهواء . وقد صور ذلك المفكران الممتازان بوب الإنجليزي وليسينج الألماني في عبارة شهيرة ربما يكون توافق الخواطر قد لعب فيها دوراً هاماً وهي « إن أنبل موضوعات دراسة الإنسان هو الإنسان » .

ومن ثم فإن ديديرو عندما يصل إلى مادة « دائرة المعارف » يتولى الدفاع عن النهج الأساسي لموسوعته ، وفي عزم قوى هو يضع الإنسان في مركز الكون العام :

ولاذن فأوضح المبادئ التي ترشد إلى توثيق العرى بين مواد هذه الموسوعة، وأيسر الطرق التي تنتهي إلى هذه الغاية هو وضع تاريخ معارفنا على أساس تحليل الملكات الرئيسية الثلاث التي تشاهد لدى الإنسان أي العقل والذاكرة والخيال ، وهي نفس أقسام دائرة المعارف : فالعقل يخلق الفلسفة ، والذاكرة تسجل التاريخ ، والخيال يبتكر الفنون الجميلة . والفلسفة والتاريخ والفنون تنقسم بأدوارها إلى أقسام . ولذلك كانت هناك في دائرة المعارف إشارات مسجلة بعد كل كلمة من القاموس تسمح بربط الورقة بالفن ، والفن بالفن ، والغصن بالساق المركزية التي تظل هي الواقعة البشرية الأكثر بساطة وهي وجود الملكات الإنسانية ومن ثم فإن الأستاذين العظيمين أي أستاذي الفكر والعلم الأوروبيين وهما : لوك وبيكون ، قد طبعا توجيههما على صفحة الفكر المنظم بدائرة المعارف :

المبادئ العامة لدائرة المعارف

إن ما قدمناه من تاريخ نشأة دائرة المعارف وتكونها ومنهجها خليق بأن يبرز لنا المبادئ العامة التي كان لها الأثر الأول في توجيه القائمين بأمر هذه الدائرة. وهذا شيء طبيعي ما دام أن هؤلاء الأعلام الذين وضعوا أو ساهموا في وضع أسس مبادئ العصر كله .

كان أولئك الموسوعيون على أتم معرفة بغايتهم العليا ، وهي تلخيص في عمل لإحصاء شامل لكل ما تناولته المعرفة البشرية على وجه البسيطة . ولكي يصلوا إلى هذا الهدف يجب أن يختبروا كل شيء ويقلبوه على جميع وجوهه بلا استثناء أو إبقاء على كبير أو صغير مع الاحتفاظ بالوفاء التام للعقل والطبيعة ولقد اقتضت هذه الطريقة منهم أن يحطموا الأوثان القديمة التي يستهجنها العقل ، وأن يبرزوا للعيان جميع القيم الحديثة ، ولم يشاءوا أن يتلكأوا بين ردهات الماضي ودهاليزه المظلمة ومنعرجاته الملتوية بحثاً عن أخطاء الأقدمين لوصفها وتصويرها ووضع أيدي القراء عليها إلى غير ذلك مما يضيع الوقت النفيس ، ويفوت الفرص المواتية ، وإنما اعترموا أن يكونوا قبل كل شيء نقاداً وبناة . ومن هذه المبادئ أن كل ما في دائرة المعارف يجب أن يفيد في حيوية ونشاط وحدانية ، وأنها ينبغي أن تتخلص من كل عتيق أو رجعي أو متشبث بأهداب القديم .

ومن ثم فإنها في الفلسفة قد هجرت الميتافيزيقا وأعلنت شأن التجربة وحاوت الخط من قدر ديكارت لرفع قيمة لوك . وفي العلوم تبنت آراء نيوتن وأعلنت أن مهمتها الأولى هي محاولة كشف علم الظواهر الذي هو الحقيقة الوحيدة عند أولئك المفكرين ، وذلك كما لو كان بحارة الماضي قد ضيعوا مجهودهم ، بهيئة جنونية ، في إرادة معرفة أعماق المحيط . وكما كان

بحارة اليوم وهم أشد حكمة من الأولين يكتفون بإنشاء الخريطة النافعة للرياح والصحور والطرق والمرافئ . وفي السياسة سددت سهام النقد إلى الأنظمة المقررة التي لم تستطع تحقيق السعادة للإنسان . وفي الدين صممت على اختبار تعاليم السلطة الكنسية وإصدار كلمة العقل الحاسمة فيها .

ولما كانت معالجة هذين الموضوعين الأخيرين تعرض القائم بها للخطر ، لاصطدامها بالسلطات ذوات القوة والبطش في الدولة ، فقد لجأ أولئك المفكرون إلى استعجال منهج مفعم باللف والدوران والفرار من مجابهة الحقائق طلباً للتنقية والنجاة ، فجعلوا يشيرون المشاكل دون أن يجدوا حلولها ، وأخذوا يكتفون ببذر بذور الشك في كل مكان ، وكانوا يظهرن احترامهم للمبادئ السائدة ، ولكنهم يسردون براهينها في صورة ضعيفة ، ويوردون الاعتراضات عليها في قوة ، أو يحيلون القراء إلى مواضع أخرى من الموسوعة تحتوي على جحودها .

هذا كله من ناحية ، ومن ناحية أخرى أن الذي فهمه المهيمنون على دائرة المعارف ، ولا سيما ديديرو ، هو تعطش كل طبقات المجتمع إلى المعرفة . غير أن الأكثرية الغالبة من أولئك القراء النهمين كانت تنقصها المعارف الأولية ، وأن القائمين بأمر الدائرة قد حسبوا حساب هذا النقص ، فعالجوا العلوم والفنون بطريقة تقتض أن ليس هناك أية معرفة أولية ، وعرضوا ما كانت معرفته هامة في كل مادة لا أكثر . وقد سحوا مصاعب قوائم الاصطلاحات لكي لا تكون مربكة في أي موضوع ، وترجموا النصوص التي لم تعد غير مفهومة . وبالإجمال أرادوا أن يكتبوا مؤلفاً يمكن أن يحل محل مكتبة شاملة لجميع الأنواع بالنسبة إلى إنسان جميع الطبقات . وهو شامل كذلك لجميع الأنواع بالنسبة إلى العالم المحترف بحيث يكون حسبه القيام بحركة بسيطة لتناول الكتاب وقضاء بضع ثوان للبحث عن

الكلمة المرادة. وعندئذ يصير أجهل الناس من أكثرهم تعليماً. ومن أمثلة ذلك تلك الأقصوصة الشائقة التي تحدثنا عنها فولتير فينبئنا بأنه بينما كان الملك لويس الخامس عشر يتعشى في قصر تريانون بغير ساي في صحبة قليلة وكانوا يتحدثون عن الصيد وعن البارود ، إذ بهم يلحقون أنه لا يعرف أحد منهم بالضبط من أى شيء يتكون البارود ، وأن مدام دي بومبادور ، لم تكن تعرف من أين تأتي الأصباغ الحمر التي تزين بها وجنتها ، ولا كيف تصنع الجوارب الحريرية التي تلبسها. ولكن هذا الجهل كان له دواؤه فلم تلبث الإشارة أن صدرت، وسرعان ما أحضر الخدم مجلدات دائرة المعارف واستعلم الحاضرون عن البارود والأصباغ ، والمناول التي تنسج عليها الجوارب . وعلى أثر ذلك انقضت كل واحد من الحاضرين على المجلدات انقضاخ بنات « ليكوميد » على حلى أوديسوس ، وفي نفس اللحظة التي بما كان يبحث عنه ، ففيها وجد الخصوم النتائج الحاسمة لقضاياهم ، وفيها قرأ الملك حقوق تاجه . وفيما كان الحاضرون مستميرين في القراءة قال الكونت دى ك . . . بصوت عال : « مولاي إنك لجد سعيد بأن يوجد في عهدك رجال قادرين على معرفة جميع الفنون ، وعلى نقلها إلى الأجيال القادمة ، إذ كل شيء هنا منذ طريقة صنع الدبوس إلى طريقة سبك مدافعك وتصويبها ، أى من اللامتناهى في الصغر إلى اللامتناهى في الكبر » .

ملاحظات ونقد

سنرى في هذه العجالة ما لدائرة المعارف من قيمة وما عليها من ملاحظات ثم نختمها بالأثر القيم الذي تركته في طبقات الشعب المتباينة منذ ظهورها حتى الآن . كان طموحها الأول ، أو هدفها الأساسى أن تحدث انقلاباً تاماً في طريقة التفكير العام ، وقد نالت من هذه الغاية قسطاً كبيراً لا يستهان به ولا يمكن

الإغضاء عنه ، فهى - دون أن تهاجم مهاجمة صريحة بل بوساطة منهجها اللولبي الذى ألمعنا إليه آنفاً - قد نثرت في كل خطوة من خطواتها عناصر الريبة والتمرد التي انتشرت وعملت عملها في جميع الأصقاع الأوروبية . وفوق ذلك فإن بعض عظماء الوزراء المصلحين كـ « تورجو » وفريقاً من أرباب النظريات في الثورة الفرنسية قد تغدوا بمبادئ دائرة المعارف وانهلوا من معينها أفكاراً خصيبة نافعة . ولا غرو فإن هذه الدائرة تعتبر - بإجماع الباحثين الأدقاء - طليعة الصف الأول من صفوف الثورة الفرنسية ، لأنها نهت الأذهان إلى تعصب القسوس وقسوة الأشراف وظلمهم الاجتماعى ، ورغبت الناس في حب الاستطلاع وبغضت إليهم الكسل والخمول والذل والمهانة حتى قال عنها بعض الأدباء : « إنك إذا دخلت حجرة فيها دائرة معارف « ديديرو » خيل إليك أنك تسمع إلى جانب مجلداتها ظنين الأرواح المتمردة تدعو إلى الثورة » .

هناك ظاهرة أخرى من ظواهر هذه الموسوعة لا ينبغي إغفالها ، وهى أنها - إلى جانب اعتبار الفرد وحاجاته مركزاً لدراستها - قد عملت على تنمية إدراك الفكر الاجتماعية بصورة تسترعى الانتباه .

حقاً إنها عندما جعلت تدرس الإنسانية ، لم تعلن أنه لا ينبغي الصدور عن الفرد ، بل عن الجماعة كما هو معنى علم الاجتماع الحديث ، ولكنها على الأقل قد مهدت الطريق ، وأعدت العقول لنشأة علم الاجتماع بالمعنى المعاصر لهذه الكلمة . وفي الواقع أن ثمرة هذا الإعداد لم تلبث أن ظهرت وبدأت تنضج شيئاً فشيئاً حتى آتت أكلها . ومن آيات ذلك أنه في سنة ١٧٦٧ أعلن آدم فرجسون في مؤلفه الذى عنوانه « محاولة في تاريخ المجتمع المدنى » أن كل الشهادات التي نمتلكها منذ أقدم العصور إلى أحدثها ، والمجموعة من كل أجزاء الأرض لا تمثل أئبته الإنسانية إلا تحت صور طوائف وجماعات .

إلى أشياء نحوها شاقة. وتأملها وضع ، وعرضها عسير ، والاتجاه فيها محل بالشرف ، وعددها غير قابل للإحصاء . وقيمتها ضئيلة . . . وكان ذلك وهماً يتجه إلى ملء المدن بمتعلمين متكبرين ومتأملين غير مفيدين ، وملء القرى بطغاة صغار جاهلين عاطلين مترفعين » وإذا كان حقاً أن الفنون العقلية تفوق الفنون الآلية بسبب العمل العقلي الذي تتطلبه الأولى ، وبسبب صعوبة الإجابة فيها فإن من الحق أيضاً أن الثانية تفوقها بسبب فائدتها ، وأن أولئك الذين نحن مدينون لهم بإتقان الساعات هم متساوون في الاحترام مع الذين أدخلوا الكمال في علم الجبر « أو هي تقول أيضاً في قوة أعظم : « وضعوا في إحدى كفتي الميزان ، الفوائد الواقعية لأسمى العلوم ، وأشرف الفنون . وفي الكفة الأخرى فوائد الفنون الآلية ، فإنكم ستجدون أن الاعتبار الذي قدم إلى الأولى . والذي قدم إلى الثانية لم يكن قد وزع حسب علائق كل منهما بفوائده ، وأنه قد أتى على الرجال الذين انشغلوا بدفعنا إلى الاعتقاد بأننا سعداء أكثر من الرجال الذين انشغلوا بتحقيق أن نكون سعداء في الواقع » .

أصدقاء الموسوعة وخصوصها

رأينا فيما أسلفناه من تاريخ دائرة المعارف عدداً من أصدقائنا الذين كان لهم في حياتها وحمايتها أثر عملي بارز ، ورأينا أن من هؤلاء الأصدقاء « المركز دارجان سون » ذلك الوزير الشجاع الذي وافق على أن تهدي إليه هذه الموسوعة قبل أن يتحقق من مصيرها . ومنهم أيضاً صديق ديديرو القديم الحميم « دى سارتين » رئيس الشرطة في ذلك الحين . وكذلك « ماليزيرب » الذي ظل مديراً للنشر من سنة ١٧٥٠ إلى سنة ١٧٦٣ والذي تولى الحماية الصريحة لهذه الموسوعة ومنعها من أن تهوى إلى العدم مرات متعددة ، والذي تحدثنا ابنة ديديرو في مذكراتها أن الفداية والشجاعة قد بلغنا منه إلى حد

وأخيراً يمكن أن نعتبر من التجديد المفيد ذلك الجانب العظيم الذي خصصته دائرة المعارف للفنون والمهن والحرف . حقاً إنها في هذا أيضاً لم ترد على أنها تابعت التيار العام المعاصر لها الذي كان متجهاً بكل كيانه إلى الناحية العملية الفياضة بالفنون النافعة في الحياة ولكنها - بتقويتها هذا القسم وتنميتها إياه كما فعلت - كانت بمثابة المرشد الأسمر لمن يجاهدون هذه الفنون كما عملت على مضاعفة إخصابها وإنتاجها بسبب إذاعتها إياها . وإذن فدائرة المعارف كانت تدون في وسط حركة عامة ، هي تثيرها وتمنحها رفعة . إنها ستعرف كل قرائها بتلك الفنون الميكانيكية التي كان المنكرون الخالص يجهلونها ، أو يحتقرونها في العصر الذي كانت فيه الميتافيزيقا وحدها تبدو جديرة بتأملهم ، فكان المساهمون فيها يدخلون الحوانيت ، أو يذهبون إلى المصانع فيرون كيف يكسو الخلد مجلداته ، وكيف يصنع النجار صناديقه . وكيف ينفخ الزجاج في زجاجه ، وكيف يهاجم المعدني فحمه . ولا غرو فإن ديديرو - وهو ابن صانع سكاكين في مدينة لانجر - قد تعهد بأن ينظر ويستجوب ، فكان يحضر معه رسامين ليصوروا أبسط القطع قصد الانتهاء إلى أكثر الآلات تعقداً .

وفي الحق أن هذا التحول الفكري الذي كان يتجه نحو الفنيات ، لم يكن له بد من أن يضطرب معه تغييراً اجتماعياً لأنه عندما ترتفع قيمة الفنون الميكانيكية يجب منطقياً أن تكون حالة الذين يزاولونها أكثر ارتفاعاً . ودائرة المعارف تشهدنا هذا الترتيب الجديد للقيم إذ تقول : « إنكم لن تحتقروا الصناعات بعد اليوم ، فهم أقراننا ، بل هم أرفع منا ، فمن أين كان يأتي ازدراؤكم ؟ قد يكون ذلك آتياً من حقد مبهم ولا شعوري . إن احتقاركم قد أتى من فكرة زائفة إذ كان الناس يعتقدون أنهم حين كانوا يزاولون ، بل حين كانوا يدرسون الفنون الرفيعة ، كانوا يسفون أو ينحطون

جيبه خصمة يقضمها . ومن المعروف أن جان جاك روسو يرى أن الطبيعة قد وصلت في صنعها إلى أسهى آواح الجمال والانسجام ، وأن يد الإنسان هى التى أحالت الجمال دمامة والانسجام تناقراً حتى قال عنه فولتير : إن من يقرأ روسو ، يشهى أن يمشى على أربع وأن يقضم الأعشاب . وهذه الصورة هى التى رسمها مؤلف تلك المهزلة الساخرة .

من هذه التيارات المتعارضة التى كانت تحدى بدائرة المعارف إحداق السوار بالمعصم ، تبين تلك التآرجحات التى تعاقبت عليها من جانب القصر ، وتوضح أسباب السخط والرضى والقسوة والرحمة التى كانت تلم بها من لدن السلطة الملكية التى تعطف عليها حيناً ، وتلاحقها بالتهديد والعنف أحياناً ، والتى كانت العوامل الدينية أو السياسية تدفعها إلى الضرب على أيدي المحررين ثم لا تلبث الشفاعة أن تتدخل فتحول دون تنفيذ ذلك القضاء على مشروع الدائرة . وهكذا دواليك حتى انتهى الأمر بانتصار أصدقاء الفلاسفة على خصومهم . وتم هذا المشروع الخطير النافع . ومما ساعد على ذلك الانتصار أن رجال الحكومة المستترين قد حرصوا كل الحرص على ألا يتسرب ذلك العمل الجليل المشرف إلى الخارج فيتم تنفيذه في دولة أخرى ، فيكون ذلك عاراً يسجله التاريخ على فرنسا إذ يعزو إليها الجمود وضيق الأفق والاسهانة بالعلم . وفوق ذلك فإن مصلحة الدولة الاقتصادية كانت تقتضى عدم تسرب هذا المشروع إلى الخارج ، لأن رصيده من الاشتراكات والموارد الأخرى كان يزيد على مليون من الجنيهات ، فن الخسارة المالية أن ينتقل هذا المبلغ إلى جيوب الأجانب بانتقال المشروع إليهم . وأخيراً بقى علينا أن نذبه الأذهان إلى أنه لا ينبغي الخلط بين هذه الموسوعة ودائرة المعارف الكبرى التى هى عبارة عن قائمة عقلية عظيمة مفصلة للأداب والعلوم والفنون ، والتى نشرتها في أواخر القرن التاسع

أنه حين تسلم الأمر بتفتيش منزل ديديرو ، للاستيلاء على ما لديه من مخطوطات أنباه بذلك السر . ولما رأى بأسه من استطاعة تهريب تلك المخطوطات الخطرة اقترح عليه أن يرسلها إلى منزله هو شخصياً لتنجو من التفتيش والتعرض للإحراق أو الضياع . وقد تم ذلك فعلاً فأرسل كل ما يخشى عليه إلى منزل هذا الموظف الرسمى الشجاع الذى كان مكافئاً بالاستيلاء على تلك المخطوطات المخطورة . وذلك لعمر الحق عمل رائع من جانب شخصية رسمية مسئولة كشخصية ماليزيرب .

ومن هؤلاء الحياة البارزين مدام دى بومبادور محظوة الملك لويس الخامس عشر التى كانت تدعى إذ ذاك بحامية الفلاسفة ، والتى كانت تعنى بدائرة المعارف عناية فائقة ، وتدافع عنها أمام الملك دفاعاً حاراً ، ولا تتحرج من أن تستقبل عدداً من المسهمين في تحريرها كـ « دالامبير ، ودوكلو ، ومارمونتيل » .

أما خصومها فقد كانوا من جهات متعددة وكانت ضرباتهم قوية إلى حد يستوجب هذه الحماية التى أشرنا إليها آنفاً . . غير أنه من حسن حظ دائرة المعارف أن مجهوداتهم كانت مشتتة فيما بينها تشوبها الفرقة ويعوزها الوثام . ومن أبرز هؤلاء الخصوم الآباء اليسوعيون الذين كانوا يستمتعون بتأييد ولى العهد كما ألعنا إلى ذلك من قبل . ومنهم أيضاً الجانسينيون والمحامى مورو الذى أطلق على الموسوعيين اسم « الكاكواك » ليصورهم في صورة السخرية والاستهزاء . وكذلك فريرون الصحفى الذى كان مهاجمهم مهاجمة عنيفة في صحيفته « السنة الأدبية » وأخيراً منهم شارل باليسو الكاتب الذى هزأهم في مسرحيته الهزلية التى عنوانها « الفلاسفة » والتى ظهرت في سنة ١٧٦٠ ، والتى رسم فيها مؤلفها باليسو ، ساخرأ : جريم وهلفيسوس : وديديرو والآنسة كلرون : وعلى الأخص جان جاك روسو الذى ظهر على المسرح يمشى على أربع ، ويستخرج من

عشر جمعية من العلماء وأهل الأدب المستنيرين ، والتي تكونت بين سنتي ١٨٨٦ - ١٩٠٢ من واحد وثلاثين مجلداً غير الملاحق الحديثة التي حاول علماء هذه العصور الأخيرة أن يسدوا بها ما في الدائرة الكبرى من نقائص أو ثغرات تخلفت عن المعارف العصرية التي نشأت من الكشوف والمخترعات الحالية التي انبثقت من أحداث

الحربين العالميتين الأخيرتين . ونرجو أن تتخذ دائرة معارفنا العربية هذا الطريق النشط الذي يبرهن على حيوية السائرين فيه وإخلاصهم للعلم وتفانيهم في رفعة بلادهم وتقدمها وحرصهم على ألا يفوتها ركب الحضارة في أية ناحية من نواحي المعرفة التي هي الفارق الأساسي بين الإنسان وغيره من بقية الكائنات .

نماذج من دائرة المعارف الأولى

نقلناها من المجلدين الثاني والعشرين والثاني والثلاثين طبعة جنيف عند الناشر بوليه

مادة الإنسان

الإنسان اسم مذكر ، وهو كائن حساس ، متأمل مفكر يسير في حرية على سطح الأرض ، ويبدو أنه على رأس جميع الحيوانات الأخرى التي يسودها ، وهو الذي يعيش في جماعة ، والذي اخترع العلوم والفنون ، والذي لديه خيرية وشرية خاصتان به ، والذي اتخذ له سيادة ، واصطنع لنفسه قوانين وهلم جرا .

وإذا أقصى الإنسان أو الكائن المفكر والمتأمل من فوق سطح الأرض ، فإن منظر الطبيعة المؤثر السامى لا يكون إلا محزنناً وأبكم ، فيصمت الكون ويستولى السكوت والضجر ويتحول كل شيء إلى عزلة شاملة حيث تمر الظواهر غير الملحوظة بطريقة غامضة وصماء ، لأن الإنسان هو الذي يجعل وجود الكائنات ذا أهمية ، وما دام الأمر كذلك فإذا يستطيع المرء أن يعترم في تاريخ هذه الكائنات خيراً من أن يخضع لذلك الاعتبار؟ ولماذا لا ندخل الإنسان في مؤلفنا (دائرة المعارف) على هيئة وضعه في الكون؟ ولم لا نتخذ منه مركزاً مشتركاً؟

مادة الطبيعة

الطبيعة اسم مؤنث ، وهي من الوجهة الفلسفية عبارة تعاقبت عليها استعمالات مختلفة ، ففي منتجات أرسطو فصل كامل عن المعاني المتباينة التي كان الإغريق يعطونها لكلمة الطبيعة . وعند اللاتين بلغت المعاني المختلفة لهذه الكلمة عدداً أو صله أحد المؤلفين إلى أربعة أو خمسة عشر معنى . وكذلك الأستاذ « بيل » في رسالة ألفها عن المعاني المعزوة إلى كلمة طبيعة ، قد عد من تلك المعاني ثمانية جوهرية منها :

إن معناها أحياناً نظام العالم ، أو آلة الكون ، أو مجموعة كل الأشياء المخلوقة .

مادة التعصب

التعصب اسم مذكر ، وهي لإنتاج ضمير زائف يسيء استعمال الأشياء المقدسة ويستعبد الدين لميول الخيال وفوضى الأهواء .

ولما كان التعصب هو التخريف عندما يصير عملياً نشيطاً ، فإننا سنشرح هذا الحساس الأعمى الخاضع

للأهواء والذي نشأ من الآراء التخريفية . وهو في العموم يأتي من أن أكثر الفقهاء قصيرو النظر ، أو من أن الناس قد تجاوزوا حدود ما أمر به أولئك الفقهاء .

ومنابع التعصب الخاصة هي :

أولا طبيعة الاعتقادات التي يدينون بها ، فإن كانت متعارضة مع العقل ، فإنها تقلب الحكم وتخضع كل شيء للخيال الذي يعتبر الإفراط فيه أكبر الأضرار فالإبانيون مثلا - وهم يعدون بين الشعوب العاقلة والأكثر استنارة - يغرقون أنفسهم لإرضاء المهتم المتمد « أميدا » لأن التناقضات التي امتلأ بها دينهم قد أحدثت اضطراباً في عقولهم . والاعتقادات الغامضة تولد كثرة الشروح ، وبالتالي تولد كثرة المذاهب والنحل .

مادة التخريف

التخريف هو اسم مؤنث (في الفرنسية) وتعريفه في الميتافيزيقا أو في الفلسفة :

كل إفراط في الدين بوجه عام ، وإذا سايرنا العبارة الوثنية ألفيناها تقول : « يجب أن يكون الإنسان تقياً » وأن يحذر من أن يهوى في التخريف . . والحق أن التخريف هو مجموعة طقوس دينية سيئة التوجيه مليئة بالعبث والفرع ، مضادة للدين الحقيقي وللفكر السليمة التي يجب أن يعتقدها الإنسان في الموجود الأسمى . أو أن التخريف - إذا كنت تفضل هذا - هو ذلك النوع من الفتنة أو السلطان السحري الذي تحدثه في أنفسنا الرغبة ، وهي الابنة التعسة وليدة الخيال التي تستعمل الأشباح والأحلام والخيالات للتأثير في نفوسنا إنه - كما يقول بيكون - هو أوثان العوام التي هي الجن غير المرئي ، وأيام السعادة والشقاء ، وسهام الحب والبغض التي لا تغلب : . وعندما يغرس جذوره العميقة في أي دين حسناً كان أو سيئاً ، فإنه يكون

قادراً على إطفاء النور الطبيعي ، وعلى إحداث الاضطراب في أكثر الرووس سلامة . وبالإجمال هو أفضع الأوبئة البشرية ، بل إن الإلحاد نفسه - وفي هذا القول كفاية - لا يحطم العواطف الطبيعية ، ولا يحمل أية إصابة إلى قوانين الشعب ، ولا إلى أخلاقه ، ولكن التخريف هو طاغية مستبد نخضع كل شيء للأمانى : وأوهامه أشد من جميع الأوهام الأخر . فالملحد يتم بالهدوء العام مدفوعاً بحبه لراحته الخاصة ، ولكن التخريف المتعصب الناشئ من اضطراب الخيال يقلب الإمبراطوريات . . إن الجهل والبربرية يأتيان بالتخريف وإن النفاق يحتفظ به في طقوس عبادة ، وإن الحماس الزائف يذيعه ، والاستفادة تخلده .

إن الحقيقة لم توجد للمتعصبين ، وهي جليلة إلى حد أنها فوق جميع التناقضات ، وهي عميقة إلى حد أن أشد التناقضات انسعاراً لا يستطيع أن يهزم شيئاً من قوتها .

ولما كانت موجودة من قبلنا ، فإنها تحتفظ بوجودها بدوننا وبالرغم منا بوساطة يقينيتها .

ولذا فلا يكفي أن يقال إن الخطأ كان له شهداء أكثر من شهداء الحقيقة ما دام أن كل نخلة وكل مدرسة لها شهداء متعددون .

ثانياً قسوة الأخلاق ، إذ يمكن أن يطلق اسم المتعصبين على تلك العقول المفرطة في القسوة التي تشرح تعاليم الدين شروحاً حرفية ، بل تتبع الحرفية في أضيق محيطاتها . وعلى أولئك العلماء المستبدين الذين يتخرون أشد المذاهب مدعاة لإثارة النفوس ، وأولئك القادة القساة من رجال الدين الذين يؤثسون الطبيعة والذين - بعد أن يفتقروا عينك ، ويقطعوا يدك - يأمرؤك بأن تحب إلى حد الكمال ذلك الشيء الذي يعذبك .

ثالثاً اختلاف الواجبات ، عندما تصير بعض الفكر المتناقضة - تبعاً للأهواء - قواعد للسلوك : وعندما

يطلق على بعض المفوات اسم الجرائم العظمى ، فإن العقل الذى يهوى تحت وفرة تلك الالتزامات لا يعود يعرف ما يمنحه التفضيل بينها فيدوس الالتزامات الجهورية بدافع احترام أقلها وأضالها . وبهذا يحل المشاهدة السلبية محل الأعمال الخيرية ، والتضحيات محل الفضائل الاجتماعية ، ويأخذ التخريف مكان الناموس الطبيعي ، وينتهى الخوف من انتهاك حرمة المقدسات إلى جرائم القتل . . .

رابعاً استعمال العقوبات الفاضحة ، لأن فقد السمعة يجلب كثيراً من الأضرار الواقعية . ومن ثم فإن الثورات تكون أكثر مألوفية في البلاد التى تقع فيها الصواغ غير المرئية التى تجعل الأمير مقبلاً لدى جميع شعبه .
خامساً عدم التسامح من جانب دين بإزاء آخر ، أو من جانب شيعة بين عدد من شيع دين واحد ، لأن جميع الأيدي في هذه الحالة تتسلح ضد العدو المشترك ويصير الحياد نفسه غير ممكن مع قوة تريد أن تسود . ومنذ الذى لا يكون إذ ذلك لها أو عليها . وحينئذ أى اضطراب لا يجب أن يحدث من ذلك ؟ بل إن السلام لا يمكن أن يصير عاماً ومبتيناً إلا بواسطة القضاء على الحزب المتعصب ، لأن هذه الشيعة إذا دمرت كل الأخريات لا تلبث أن تصير في حرب مع نفسها . . . إن عدم التسامح الذى يدعى أنه يحاول أن يضع حداً للانقسام يجب أن يزيده بالضرورة ، إذ أنه يكفى أن يصدر أمر إلى جميع الإناس بألا يكون لديهم سوى طريقة واحدة للتفكير حتى يصير كل واحد منهم متحمساً لآرائه إلى الموت في سبيل الدفاع عنها .

ومعنى هذا أنه لو ساد التعصب لما وجد دين يستطيع أن يلائم الجميع ، لأن أحدها لا يرتضى وجود العلماء ، والآخر لا يقر وجود الملوك ، والآخر لا يقبل الأثرياء ، وهذا ينبذ الأطفال ، وذلك يلفظ النساء ، والدين الفلانى يصدر حكمه ضد الزواج ، والآخر

يدين العزوبة . ومن هذا كله يستنبط رئيس إحدى الشيع أن الدين هو شيء ، لا أدرى ماذا أسميه ، مؤلف روح الإله ورأى الإنسان . ويضيف إلى ذلك أنه ينبغي التسامح بإزاء كل الأديان للظفر بالسلام مع الجميع : وعلى أثر هذا التصريح يصعد إلى المشنقة .

سادساً التعذيب ، وقد نشأ دون ريب من عدم التسامح .

وإذا كان الحاس قد تسبب أحياناً في وجود من عذبوا غيرهم ، فإنه ينبغي الاعتراف بأن التعذيب قد خلق من المتحمسين عدداً أكثر . وما دام الأمر كذلك فإلى أى حد من الإفراط لا يلقي هؤلاء بأنفسهم ؟ وقد يكون ذلك أحياناً ضد أنفسهم حين يتحدون التعذيب ، وأحياناً ضد طغاتهم لينزعوا منهم أمكنتهم . وهم في هذا كله لا تعوزهم المسوغات ليتسابقوا على التناوب إلى النار أو إلى الدم . . . وقصارى القول أن التعصب قد أحدث في العالم شراً أكثر كثيراً من الإلحاد ، لأن الملحد يدعون أنهم بإلحادهم يتخلصون من نيره بينما أن المتعصبين يريدون أن يغلوا بسلاسلهم جميع أهل الأرض .

مادة الأخلاق

هى اسم مفرد مؤنث (في الفرنسية) معناه علم السلوك ، وهو العلم الذى يبين لنا السلوك الحكيم . ويجعل أفعالنا ملتزمة مع قواعد هذا السلوك . وإذا كان من الملائم للكائنات العاقلة أن تطابق قواهم الأشياء التى هم مهياون لها ، فإن الأخلاق هى العلم الخاص بالإناس لأنها هى العلم المتناسب في العموم مع كفاياتهم الطبيعية ، والذى تتعلق به فوائدهم العظمى . ولإذن فالأخلاق تحمل معها براهين قيمتها . وإذا كان هناك أحد محتاج إلى التعقل المنطقي لإقناعه ، فإنه يكون عقلاً فاسداً ذلك الذى يسترشد بالحجج في هذا الشأن .

توسط حكيم يقف رغباتنا وعواطفنا وأهواءنا عند الحدود الدقيقة .

إن هذه التفضيلة النادرة تحمل الأناسى على الاستغناء عن الكماليات . وإن الحكيم يحتقر الوسائل الشاقة التي ابتدعها الفن لاجتلاب السعة أو ما يسمى زيفاً باسم السرور ، وهو يكتفى بالبساطة الطبيعية للأشياء .

ولكن لنأخذ هنا الاعتدال في دلالة أكثر تحديداً ، وهو - بهذه النظرة الأخيرة - فضيلة تضع زماماً لرغباتنا الجسمية . وعندما نحصرها في وسط بعيد بعداً متوازياً عن الإفراط المتعارضين ، هو لا يصيرها بريئة فحسب ، بل نافعة وجديرة بالثناء .

إن من أهم الرذائل الأساسية التي يكبح الزمن جاحها ، رذيلتي الدعارة والشرامة . وإذا كانت هناك رذائل أخرى مضادة للاعتدال ، فإنها تنبت من أحد هذين النبتين .

قد يكون من الممكن أنه ينقصنا كتاب فلسفى يعالج تطابق الإنجيل مع أنوار العقل المستقيم : لأن كليهما يسيران بخطى متوازية ولا يستطيعان أن يفترقا ، إذ أن الوحي يفترض في الأناسى معارف هي لديهم من قبل : أو هم يستطيعون اكتسابها باستعمال نورهم الطبيعي . . .

وأخيراً إن من إساءة فهم الدين أن يرفع المرء قيمة الإيمان التقليدى على حساب الأخلاق ، لأنه - ولو أن الإيمان ضرورى لجميع المسيحيين - يمكن أن يعلن الإنسان بحق أن الأخلاق تسمو على الإيمان من عدة مظاهر :

مادة الاعتدال

الاعتدال هو اسم مؤنث (في الفرنسية) معناه التوسط . ويستعمل في الأخلاق ، وهو في معناه العام



الطبقات الكبرى لابن سعد

بسم
الاستاذ ابراهيم اليازجي

تمهيد

غير أن الأمم مع هذه العهود المتخلفة لا تتسع رؤوسها لوعى شامل ، ولا يقوى حفاظها لحفظ كامل ، ولا تتأني لرواتها رواية صحيحة ، ولا تسلم أخبار اخباريها من الزيف ، لأن الأمر يكون بينهم على اطلاقه لا رعاية ضابطة من ورائه . ثم إن هذه الأمم في تخلفها لا تعنى إلا بحفظ المشوق المثير العجيب ، وإن جانب الحقيقة شيئاً ما .

وعرب الحجاز الذين عاشوا بدواً زمنياً طويلاً خضعوا لهذا كله . فوعوا في رؤوسهم ما تملبه عليهم البيئة من تعرف أماكن الجذب والخصب ، وتحفزهم إليه الطبيعة من النظر في مظاهر السماء ومواقع النجوم ، وهم مع ذلك كلفوا من هذا كله بشيء وفرطوا في شيء . وبقي ما تعيه الرؤوس من ذلك أخباراً يلقنها راو عن راو حتى أظلم الإسلام . فاذا هم بين يدي جديد كاد ينسيهم القديم . وإذا هم في شغل بهذا الجديد مع الكثير من وقتهم ، لا يلتفتون لهذا القديم إلا في القليل من وقتهم .

ومرويات الأمم إذا استصفيت كانت ألقى بالتاريخ منها بأى شيء آخر . لا سيما إذا كانت هذه الأمم متبديّة لم تدخل في حضارة . شأن عرب الحجاز ،

لقد عرف العرب الكتابة قبل الإسلام بزمن طويل ، ولا تزال نقوش الحميريين في اليمن جنوباً ، بالخط المسند . ونقوش الأنباط في الشمال بالخط النبطي ، تؤكد تلك القضية .

غير أن الذي لا شك فيه أن عرب الحجاز لما غلب عليهم من بدادة . أخذوا في الكتابة بأخرة . وآثارهم تشير إلى أنهم لم يعرفوا الكتابة إلا قبيل الإسلام وقد أظلمهم الإسلام والكتّاب بينهم معدودون . وحين أخذوا ينتقلون بالإسلام من بدادة إلى حضارة أخذوا يقبلون على الكتابة . وأخذوا يفيدون من الكتابة إفادة الأمم المتحضرة . فدونوا بها كل ما لم من مظاهر الحياة .

والأمم حين تبدى فلا تملك أن تكتب تملك أن تخزن في رؤوسها أخبارها . وسرعان ما ينشأ بينها حفاظ يكونون رواة وإخباريين . يعيشون على اتصال بالحياة . ينقل راو عن راو . ومخبر عن مخبر . على صور تختلف باختلاف الأمم بيئة وطبيعة وكنفاً وتفريطاً .

فروياتها كلها تاريخ ، وما عداه يكاد يكون ظلالاته .
فهؤلاء العرب الحجازيون كان التاريخ علمهم
الأول ، تضبطه لهم الرواية ، ويحفظه لهم الأدب شعراً
ونثراً ، ما وسعه هذا الحفظ . وكانت تلك طبيعة
الحياة . فالناس ما عاشوا في بيئة معنيون فيها بشيئين :
بحياتهم وما يتصل بها من أحداث ، منجذبون إلى
ما كان للسلف أكثر من انجذابهم إلى ما حولهم ، ثم هم
يعنون إلى جانب هذا بمظاهر الأرض التي تقلهم
والسما التي تظلمهم ، يتناقلون ذلك أخباراً أكثر مما
يتناقلونه علماً .

وهكذا كان علم التاريخ علماً قديماً يقدم الأمة
العربية ، كما كان علم الأرض وعلم السماء علمين
قديمين أيضاً يقدمها ، ولكنهما كانا علمين على صورة
أولى . وعلى حين كان يستند علم التاريخ إلى الرواية
كان يستند علم الأرض وعلم السماء إلى التجربة ، ولقد
كانت التجارب يعوزها كثير من وسائل العلم الحديث ،
لهذا عاشت تلك التجارب قاصرة على وسائلها البدائية .
وكانت الرواية تقوم على الحفظ في الأكثر والتحرى في
الأقل . ولقد عاشت البيئة العربية القديمة لهذا الحفظ
ولكنها لم تعيش لهذا التحرى ، لا سيما فيما انتقل إليها عبر
قرون سحيقة .

وعلى هذا عاش رواة التاريخ من العرب القدامى ،
وعاش علم التاريخ معهم تقيده الرواية ولا يضبطه
التحرى .

وحين انتقل العرب من أمة جاهلة إلى أمة مسلمة ،
ومن أمة بادية إلى أمة متحضرة ، أطرحت تاريخها
الماضي شيئاً وأقبلت على تاريخها الحاضر ، وكما روت
الماضي أخذت تروى الحاضر ، غير أنه كان ثمة
خلاف . فهي مع الماضي كانت روايتها تفقد السند
المتصل . وهي مع حاضرها وجدت السند الصحيح
المتصل ، ثم هي مع ماضيها كان المروى لا يعرف هذه
الطرق المختلفة في الرواية ،

وهذين الجديدين اللذين دخلا على علم التاريخ مع
الإسلام نشأ التحرى الذى كان علم التاريخ يفقده من
قبل ، وأخذ الناظر في المروى يبنى تحريه على دراسة
رجال السند الواحد ، ثم يبنى تحريه على موازنة
ما انتهى إليه من أسانيد مختلفة .

وهكذا دخل علم التاريخ في مرحلة جديدة ،
اكتسب بها صفة العلم بعد أن لم يكن يملك هذه الصفة :
ولقد عاش التاريخ مع ظهور الإسلام كما عاش
قبل الإسلام أخباراً تروى ، ولكن مع هذا الفرق الذى
بينته لك ، وعاش رواية تعتمد كما قلت لك على السند
المتصل وعلى الموازنة بين الطرق المختلفة في الرواية ،
ولم يلتفت إلى تدوينه لأن الأمة العربية كانت معنية
بما يتصل بكتاب الله ، ففرغت له ، ولم يكن بالشىء
اليسير .

وكان علم التاريخ في أكثره يتصل بمآثر الرجال
ويدور حول بطولاتهم ، وكان هو وعلم الأنساب
يجمعان في مواطن كثيرة ، يكرر بعضها بعضاً .

تقرأ ذلك في اللقاء الذى كان بين أبي بكر الصديق
ودغفل بن حنظلة ، وكان كلاهما نسيابة ، وأكاد أقول
أن كلا منهما كان في هذا الحديث مؤرخاً أكثر منه
نسيابة ، فلقد كان أبو بكر يسأل دغفلاً عن بطون قومه
من ربعة ، ويحجب دغفل ويعقب أبو بكر بذكر النابه
في كل بطن وما نبه به . وكذلك فعل دغفل مع أبي بكر
حين سأله عن بطون قومه من قريش ، فلقد كان يعقب
هو الآخر حين يحجب أبو بكر ، يذكر النابه من كل
بطن وما نبه به (١) .

ويخيل إلى أنه لم يكن ثمة تاريخ لا يدخله نسب
ولا نسب لا يدخله تاريخ ، وأن هذين العلمين نشأ
مزوجين ، وغلب عليهما أولاً اسم النسب ولم يغلب

(١) نهاية الأرب للقلقشندي (٨ - ٩) بتحقيقى .

عليهما اسم التاريخ ، لأن تعرف الآباء كان قبل تعرف الأنباء .

وحيث وضعت الأمة العربية رجلها على الطريق مع الإسلام ، وأصبحت أمة تعزى إلى أنبيائها وإلى آباءها ، بدأ هذا الانفصال وبدءوا صفحتهم التاريخية بصفحة الرسول وصفحاتهم مع الرسول .

والذى لم يستو لعرب الحجاز إلا أخيراً كان قد استوى لعرب الجنوب من قبل ، وحين علم عرب الحجاز علم التاريخ رغبوا إليه واستمعوا لرواة التاريخ يروونه بمهجه المتميز عن منبهجهم القديم .

وبحثنا المسعودى أن معاوية بن أبى سفيان كان يجلس لأصحاب الأخبار فى كل ليلة بعد العشاء إلى ثلث الليل فيقصون عليه سير الملوك وأخبار الحروب (١) وبحثنا ابن النديم أن معاوية استقدم من صنعاء اليمن عبيد بن شرية وسأله عن الأخبار المتقدمة ، ثم أمره أن يدون له ذلك فى كتاب (٢) .

غير أن البيئة الحجازية لم تكن معقدة الإعدام كله من مثل هؤلاء الرجال الذين نبتوا فى الجنوب أو الشمال حيث الحضارة ، فلقد كان فى المدينة كعب الأخبار (٣٢ هـ) ، ويحكى عنه أنه كان عنده كثير من أخبار الأمم الغابرة ، وإليه تنهى نقول كثيرة تقرؤها فى كتب التاريخ ، ولكننا على هذا لا نظنّه بلغ مبلغ عبيد بن شرية .

وكانت هذه نشأة علم التاريخ متميزاً عن الأنساب ، وبدأ العرب - أو الأمويون على الأصح - إذ فى أيامهم كان هذا التمييز - يسمون هذا العلم علم أخبار الماضين . وكان الكتاب الذى وضعه عبيد بن شرية لمعاوية هو أخبار عبيد بن شرية ، وقد طبع فى حيدر آباد سنة ١٣٤٧ هـ . وامتدت الحياة بعبيد بن شرية إلى أيام عبد الملك بن مروان ، فلقد كانت وفاته سنة ٦٧ هـ .

وكان هذا التاريخ الحافل الذى دخل على العرب بدخول الإسلام مادة حاضرة يعوزها التدوين ، وما إن استبان لهم هذا التدوين التاريخى المتميز على يد عبيد بن شرية حتى التفتوا إلى ما بين أيديهم يدونونه .

لم يرجع العرب إلى قدمهم فى التاريخ - أى إلى ما قبل الإسلام - لأن هذا القديم كان - كما قلت - يحمل علم الأنساب عنه ، ثم لأنهم بين يدي تاريخ حافل ملأ عليهم الفكر والوقت ، ثم هو إسلاميون نجون العلم فى خدمة الدين ، من أجل هذا كله بدأوا تاريخهم بما كان للرسول . ولذا كانت أيامهم فى الجاهلية هى أحياناً فى أذهانهم وأروع ما يلتفتهم إلى تاريخهم . كانت الغزوات - أعنى غزوات الرسول - أحياناً بين أيديهم وأروع ما يلتفتون إليه .

فنجده أبان بن عثمان (١٠٥ هـ) يقبل على جمع هذه المغازى ويكون شيخاً من شيوخها ، لم ينته إلينا كتاب ألفه فى ذلك ، ولكننا نرى ابن سعد وهو يترجم للمغيرة بن عبد الرحمن يقول : كان ثقة قليل الحديث ، إلا مغازى رسول الله صلى الله عليه وسلم . أخذها من أبان بن عثمان . فكان كثيراً ما تقرأ عليه ويأمرنا بتعليقها (١) .

ونجد مع أبان بن عثمان شيخاً آخر كان إليه الكثير من أخبار المغازى هو عروة بن الزبير (٩٤ هـ) : وهو وإن لم يترك لنا كتاباً فى هذا غير أننا نجد نقولا كثيرة عنه خاصة بالمغازى يرفعها إليه ابن اسحاق والواقدي والطبرى .

وينضم إلى هذين الشيخين - أبان وعروة - شيخ ثالث من شيوخ المغازى ، هـ شرجبيل بن سعد (١٢٣ هـ) يقول ابن حجر عنه : ولم يكن أحد أعلم بالمغازى والبدرين منه (٢) .

(١) العليقات الكبرى لابن سعد (٥ : ١٥٦) .

(٢) تهذيب التهذيب (٤ : ٣٢١) .

(١) مروج الذهب (٢ : ٥٢) .
(٢) الفهرست (١٣٢) طبعة مصر .

والاشتغال بالسير . كان لا يعنى اهمال المغازى أو التخفيف من العناية بها . بل كان يعنى ضم مزيد إلى المغازى . وهذا المزيد كان يشمل الحياة كلها ما جاء قبل المغازى وما جاء معها وما جاء بعدها .

وعلى الرغم من مجيء الكتب الجديدة على هذا النهج الجديد المتضمن للسيرة . فقد ظل الناظرون في هذه الكتب يغلبون عليها الاسم الأول . لا يسمونها كتب سير . ولكن يسمونها كتب مغاز .

فلقد ألف موسى بن عقبة (١٤١ هـ) بعد الزهرى كتاباً في السيرة ، نشر قطعة منه سخاو سنة ١٩٠٤ . وفي هذه القطعة نقرأ شيئاً عن الهجرة . كما نقرأ فيما اقتبسه ابن سعد في كتابه الطبقات من كتاب موسى هذا شيئاً عن عدد المهاجرين إلى الحبشة والمشاركين في بيعتي العقبة^(١) . وهذا وذلك يشيران إلى أن كتاب موسى كان كتاب سيرة . ولكننا على الرغم من هذا نرى مالك بن أنس يقول في كتاب موسى هذا : عليكم بمغازى موسى بن عقبة^(٢) .

وكذلك ألف معمر بن راشد (١٥٤ هـ) كتاباً يذكر ابن النديم أنه في المغازى^(٣) . والكتاب فيه تاريخ لحياة الرسول قبل الهجرة^(٤) .

ومن بعد موسى بن عقبة ومعمر بن راشد نجد أن محمد بن اسحاق (١٥١ هـ) له كتاب يسمى : « كتاب المغازى »^(٥) . والكتاب يضم أجزاء ثلاثة : المبتدأ والبعث والمغازى . فهو بهذا الصق بالسيرة منه بالمغازى . إلا أن اسم المغازى كان لا يزال غالباً على الرغم من هذا التحول في التأليف التاريخي الذي بدأ بالزهرى .

ثم نجد إلى جانب هؤلاء الذين عاشوا رواة للمغازى ولم يؤثر لهم فيها كتاب ، رجلاً آخر عاش غير بعيد من هؤلاء الثلاثة . ولكنه عاش للتدوين أكثر مما عاش للرواية ، وهذا الرجل هو وهب بن منبه (١١٠ هـ) . إذن فلتقد كان وهب مملك ما لا يملكه زملاؤه من أهل المدينة . وكما وضع عبيد بن شريفة كتاباً في أخبار الغابرين وضع وهب كتاباً في المبتدأ . كما وضع كتاباً في ملوك حمير . وهذا لأن وهباً كان من اليمن أصلاً . ثم كانت له جولات في المغازى .

يقول حاجي خليفة عند الكلام على مغازى رسول الله صلى الله عليه وسلم : ويقال : إن أول من صنف فيها عروة بن الزبير وجمعها أيضاً وهب بن منبه^(١) . ولقد وجد « بيكر » (Beker) بين مجموعة أوراق بردى « شت رينهاردت » المحفوظة الآن في « هيدلبرج » قطعة من هذا الكتاب كتاب المغازى، المنسوب إلى وهب بن منبه^(٢) .

ثم تتابع المشتغلون بالتاريخ — وفي عبارة أصح — المشتغلون بالمغازى رواة ومدونين ، منهم : عاصم بن عمر (١١٩ هـ) وقد أمره عمر بن عبد العزيز حين وفد عليه أن يجلس في مسجد دمشق فيحدث الناس بالمغازى ومناقب الصحابة^(٣) .

ومنهم : الزهرى محمد بن مسلم (١٢٤ هـ) . والرواة يروون عنه شيئاً كثيراً . وعند الزهرى يبدأ نوع من التحول . فزرى التاريخ يتسع للدراسة أشمل . وهي دراسة السير . فأبو الفرج الأصفهاني يروي أن خالد بن عبد الله القسري أمر الزهرى بوضع كتاب في السير^(٤) .

(١) انطبقات (٢ : ١ : ٣ : ١) .

(٢) تهذيب التهذيب (١٠ : ٣٦١) .

(٣) أنفهرست (ص : ١٣٨) .

(٤) الأعلام النبوية لأبن رسته (ص : ٦٣) .

(٥) الطبقات (٦ : ٢٧٦) .

(١) كشف الظنون (٢ : ١٧٤٦ - ١٧٤٧) .

(٢) المغازى الأول ومؤلفيها . تأليف هورنتر ترجمة

د . حسين نصار (ص : ٣٤) .

(٣) تهذيب التهذيب (٥ : ٥٣) .

(٤) الأغاني (١٩ : ٥٩) طبعة بولاق .

تنتظمهم صفة - فكرة قريبة منها ، وهي جمع أفراد
تنتظمهم طبقات السنين .

فيؤلف الهيثم كتاب طبقات الفقهاء والمحدثين ،
وكتاب طبقات من روى عن النبي صلى الله عليه وسلم
من الصحابة .

وكان الهيثم بهذا أول من ابتدع هذا التاريخ الطبقي ،
وجاء على أثره - أو معه - الواقدي محمد بن عمر
(٢٠٧ هـ) . ثم جاء بعدهما رجلان آخران ضمهما
عصر واحد ، وهما : ابن سعد كاتب الواقدي ، وخليفة
ابن خياط ، وكلاهما مات في سنة ٢٣٠ هـ .

وأرى لزماً أن أفصل لك الحديث شيئاً عن
الواقدي ، فلقد كان أستاذاً ابن سعد ، وكان ابن سعد
كاتبه ، ولقد عاش ابن سعد في ظل الواقدي نحواً من
عشرين عاماً على الأقل يكتب له .

وابن سعد يروي عن شيخه الواقدي أنه ولد بالمدينة
سنة ١٣٠ هـ . أي في خلافة مروان الثاني (١) .

كما يروي ابن سعد أيضاً عن شيخه الواقدي أن
الرشيد حين زار المدينة في حجه - يعني حجته الثانية -
وكان ذلك سنة ١٨٠ هـ (٢) - طلب من يحيى بن خالد
أن يطلب له رجلاً عارفاً بالمدينة ومشاهداً . فأنهى
يحيى إلى الواقدي ، ووصله بالرشيد .

ولقد اتصل الواقدي بالرشيد عن طريق يحيى
الرمكى ، وولاه الرشيد القضاء بشرقي بغداد ، كما
يذكر ابن خلكان في ترجمة الواقدي (٣) .

ولا ندري كم لبث الواقدي في القضاء أيام الرشيد ،
ولكننا نكاد نجزم أنه لم يبرح القضاء إلا حين نكب الرشيد
البرامكة ، وكان ذلك سنة ١٨٧ هـ ، نفيده هذه من قول
الواقدي وهو يحكى رحلته إلى يحيى من المدينة وما كان

ويذكر ابن النديم لأبي معشر نجيح السندی
(١٧٠ هـ) كتاباً اسمه كتاب المغازي (١) وحين نرجع
إلى ابن سعد في نقوله عن أبي معشر نجد أنها أخباراً تتصل
بحياة النبي كلها (٢) .

وما نظن المشتغين الأول بالتاريخ حين خرجوا إلى
ضم مزيد إلى المغازي ليخرجوا إلى التأليف في السيرة
عامة وقفوا عند هذه . بل لقد رأينا إلى جانبهم من
اشتغلوا بموضوعات في التاريخ منها العام ومنها الخاص .
وأخذ هذا العلم التاريخي يعرض نفسه بمعانيه الواسعة .

فترى أبا مخنف لوط بن يحيى (١٥٧ هـ) يموت
عن كتب مختلفة في التاريخ : منها : كتاب الردة ،
وكتاب فتوح الشام : وكتاب فتوح العراق : وكتاب
الجمال : وكتاب صفين .

ونرى اسحاق بن بشر يؤلف : كتاب الجمل :
وكتاب الألوية . وكتاب صفين . وكتاب حفر
زمزم .

كما نرى نصر بن مزاحم (٢١٢ هـ) يترك كتاباً
منها : كتاب الغارات . كتاب صفين . كتاب
الجمال : كتاب مقتل الحسين .

وهذه الكتب وإن لم تكن عن مغازي الرسول
فهى عما يشبه تلك المغازي في جملتها . وهذا يؤكد
لك ما سقناه قبل من استئثار فكرة المغازي بتفكير
المؤرخين من قبل الإسلام ومن بعده .

ثم نرى هذا التأليف التاريخي يتسع فيما يتصل
بالجانب الخاص . ونعني به الحديث عن شخص بعينه ،
وإذا هو يعرض لمجموعات بعينها .

فيؤلف الهيثم بن عدى (٢٠٧ هـ) كتاب المعمرين ،
وكتاب الوفود ، وكتاب ولاية الكوفة .

وتملى هذه الفكرة - أعني فكرة جمع أفراد

(١) الطبقات (٥ : ١ : ٣ : ٧ : ٧٧) .

(٢) الطبرى (ق ٣ ص : ٦٠٥) .

(٣) وفيات الأعيان (٢ : ٧٢٤) .

(١) الفهرست (ص ١٧٦) .

(٢) الطبقات (٢ : ١ : ٣ : ٢١) .

بها ستائة قنطر مملوءة كتباً . وهذه تدلك على علم
الرجل وقدره في التحصيل :

هذه هي حياة الواقدي شيخ ابن سعد سقناها في
اجمال لتصلك بابن سعد .

محمد بن سعد

وفي البصرة وفي عام ثمانية وستين ومائة (١٦٨ هـ)
ولد محمد بن سعد بن منيع ، لم ينص على ذلك نص
صراحة .

وفي بغداد سنة ٢٣٠ هـ توفي ابن سعد . نذكر هذا
الترجمة التي وردت له في كتاب الطبقات (١) ، والتي
أضافها تلميذه ، كما سترى بعد عند الكلام على الكتاب ،
كما يذكره ابن النديم (٣٨٥ هـ) والحطيب البغدادي
(٤٦٣ هـ) وابن خلكان (٦٨١ هـ) والذهبي (٨٧٤ هـ)
وابن حجر (٨٥٢ هـ) وابن تغري بردي (٨٧٤ هـ) :
وحيث يذكره هؤلاء سنة وفاته هذه ، أعنى سنة
٢٣٠ هـ ، متفقين عليها ، يذكرون أنه مات عن
اثنين وستين سنة .

واتفاق هؤلاء على سنة وفاته وعلى سني عمره
ينص في غير صراحة ، كما قلت لك ، على أن مولده
كان قريباً من سنة ١٦٨ هـ .

غير أنا نجد بعد هذا رجلين أولهما ابن أبي هاشم
الرازي (٣٢٧ هـ) وثانيهما الصفدي (٧٦٨ هـ)
يخالفان هذا الاجماع . فيذكر ابن أبي هاشم أنه مات
سنة ٢٣٦ هـ ، وهو حين يذكر هذا لا يذكر سني عمره
التي عاشها ، ويذكر الصفدي أنه مات سنة ٢٢٢ هـ ،
ثم يتفق مع السابقين في أنه عاش اثنين وستين سنة .
والصفدي حين يذكر سنة وفاته يذكرها غير قاطع
فيقول : على خلاف في ذلك . وعبارة الصفدي هذه

(١) الطبقات (ق : ٧ : ج : ٢ : ص : ٩٩) .

من يحيي له فهو يقول : وأمر بتجهيزي فمخضت إلى
المدينة فقضيت ديني ثم رجعت إليه فلم أزل في ناحيته (١)

ونفيد من المراجع تلميحاً لا تصریحاً أن الواقدي
خرج من بغداد بعد نكبة البرامكة سنة ١٨٧ هـ راجعاً
إلى المدينة ، وأنه بقي بالمدينة إلى أوائل سنة ٢٠٤ هـ ثم
عاد إلى بغداد ليلى القضاء بعسكر المهدي للمأمون :
وأنه بقي على القضاء للمأمون إلى أن مات سنة ٢٠٧ هـ .

يقول ابن سعد : وكان قد تحول من المدينة فنزل
بغداد وولى القضاء لعبدالله بن هارون أمير المؤمنين
بعسكر المهدي أربع سنين (٢) .

ويقول ابن خلكان : وتولى القضاء بشرقي بغداد -
يعنى ولايته الأولى ، ثم يقول : وولاه المأمون القضاء
بعسكر المهدي (٣) .

فلقد عاش الواقدي في المدينة إلى سنة ١٨٠ هـ .
ولا يمنع هذا من أن تكون له رحلات قصيرة إلى
أماكن قريبة ، فلقد دلتنا رحلته إلى بغداد ، التي وصفها
ابن سعد وهو يترجم له ، وابن خلكان في ترجمته له
وفي ترجمته ليحيي ، أن الرجل كان ضيق الحال
لا يقوى على الأسفار .

ثم كانت نقلة الواقدي إلى العراق بعد سنة ١٨٠ هـ
وفي العراق بقي إلى سنة ١٨٧ هـ ، وهي السنة التي
نكب فيها البرامكة ، ثم كان ما كان من عودته إلى
المدينة ثم عودته إلى بغداد كما قدمنا .

ولقد مات الواقدي عن ثمانية وسبعين عاماً أنفقها
في الدرس والتحصيل ثم التأليف ، يعدون له نحواً من
ثلاثين كتاباً ، منها ست في علوم الدين ، وسائرهما
في التاريخ :

وابن النديم يذكر أن الرجل خلف بعد وفاته مكتبة

(١) وفيات الأعيان ، ترجمة يحيي (٣ : ٢٢٢) .

(٢) الطبقات (٥ : ٣١٥) .

(٣) وفيات الأعيان (٢ : ٣٢٦) .

تشير إلى أن ثمة مراجع قبله ذكرت غير ما ذكره الصفدي ، وكان ما اختاره هو الراجح ، ولكنه لم يشر إلى مراجعه هذه التي أخذ عنها والتي نظر فيها .

ولقد رأينا ما وقع لنا من هذه المراجع لا يثير خلافاً البتة حول العام الذي توفي فيه ابن سعد . والغريب أن الصفدي نقل عن البغدادي ، والبغدادي كما رأيت لم يختلف في وفاة ابن سعد .

ونكاد لهذا لا نلتقي بالآلما ذكره الصفدي ، فهو مسبوقة برجال أربعة لم صفتهم ، وهم ابن النديم والبغدادي وابن خلكان والذهبي ، وكلهم مجمعون على أن وفاة ابن سعد كانت سنة ٢٣٠ هـ ، وقبل هؤلاء تلك الترجمة التي انضمت إلى الطبقات ، وكاتبها لا شك كان ألصق بحياة ابن سعد من غيره .

وما نحب أن نقول أن ثمة تراجع جاءت في الطبقات كانت وفيات أصحابها بعد سنة ٢٢٢ هـ . وهي السنة التي ختم بها الصفدي حياة ابن سعد ، فهناك تراجع أخرى كانت وفيات أصحابها بعد سنة ٢٣٠ هـ ، ومنهم من كانت وفاته سنة ٢٣٨ هـ مثل محمد بن بكار (١) . فهذا دليل لا يدفع .

وإذا كنا قد ملكنا أن نطرح كلام الصفدي لتأخره ولتلك الأسباب التي قدمتها ، فإنا نجد ابن أبي حاتم من المتقدمين ، ونجده أقرب المؤرخين عصرًا إلى ابن سعد . ونحن قد دفعنا قول الصفدي من غير نظر إلى الوفيات ، ونستطيع هنا أن ندفع قول ابن أبي حاتم مع النظر إلى الوفيات . فإنا نرى أن ابن أبي حاتم وقع على وفاة من تلك الوفيات المتأخرة عن سنة ٢٣٠ هـ في كتاب الطبقات ، وكانت تلك الوفاة من وفيات سنة ٢٣٦ هـ . وكتاب الطبقات يضم من هذا النوع أكثر من رجل ، منهم : أحمد بن إبراهيم الموصلي ، وكانت وفاته سنة ٢٣٦ هـ (٢) ، وحين وقع ابن أبي

حاتم على هذه مد حياة ابن سعد إلى تلك السنة ، ونخال أنه لو وقع على أخرى متخلفة عن هذا العام لمد حياة ابن سعد إليها .

نقول هذا عن ابن أبي حاتم لأنه لم يسق الكثير عن ابن سعد مما يدل على أنه كان قليل العلم به .

ونعود بعد هذا إلى نسب ابن سعد فنقول : إلى « منيع » ينتهي نسب هذا الشيخ ، ولا نجد بين الذين ترجموا له من زاد بعد « منيع » رجلاً آخر .

وإذا عرفنا أن ولاء ابن سعد كان إلى الحسين بن عبدالله بن عبيدالله بن العباس بن عبد المطلب الهاشمي ، عرفنا أن الرجل لم يكن يضرب بنسب في قبيلة من القبائل .

وهذا الولاء أفاده ابن سعد عن جده « منيع » الذي كان مولى للحسين بن عبدالله ، ثم عن أبيه « سعد » ، الذي أظله هذا الولاء أيضاً ، ولقد كانت وفاة الحسين بين سنتي ١٤٠ هـ ، ١٤١ هـ . ولا ندرى متى ولد الحسين ، غير أننا إذا ذكرنا أن مولد محمد بن سعد كان سنة ١٦٨ هـ أدركنا أن حياة الحسين أظلت جد ابن سعد وأباه .

ويذكر لنا ابن سعد وهو يترجم لعبدالله بن عبيدالله ، والوالد الحسين ، أنه بوفاة الحسين وبوفاة أخيه الحسن ، انقرض هذا الفرع من أولاد عبدالله ابن عبيدالله .

وإذا كانت وفاة الحسين سنة ١٤١ هـ دلنا هذه على أن ولاء ابن سعد انقطع منذ هذا العام ، ولم يبق لمحمد بن سعد منه إلا اسمه .

غير أننا نجد ابن خلكان ينسب محمد بن سعد إلى بني زهرة فيقول : أبو عبدالله محمد بن سعد بن منيع الزهري ، كاتب الواقدي .

ولا ندرى من أين جاء هذا اللقب . ونكاد نشك أنها من إضافة ناسخ أضافها إلى العنوان . ولعله التيسر

(١) الطبقات (ق : ٧ : ج ٢ ص ٨٧) .
(٢) الطبقات (ق : ٧ : ج ٢ ص ٩٦) .

عليه محمد بن سعد بن هذا بمحمد بن سعد بن أبي وقاص الزهري . ولقد جاءت ترجمته في إثر ترجمة ابن سعد . والذي يؤيدنا في هذا الشك أن ابن خلكان لم يعرض لهذه النسبة وهو يترجم لابن سعد ، وإنما عرض للكلام على ولأئمه للحسين بن عبد الله ، ومن أسلوب ابن خلكان أن يعرض لمثل هذه الأشياء التي تتصل بنسب المترجم .

وقد عرفت أن محمد بن سعد ولد بالبصرة . وأن مولده كان سنة ١٦٨ هـ . وما إن استوى على قدميه وأخذ في طلب العلم حتى كانت له رحلات ، وليس في وسعنا أن نخصها له ونتبعها مع مراحل عمره ، غير أنا نجده وهو يترجم لأبي علقمة الفروي عبد الله بن محمد ، يقول : ولكنه عمر حتى لقيناه سنة تسع وثمانين ومائة بالمدينة .

إذن فلقد كان ابن سعد بالمدينة سنة تسع وثمانين ومائة ، لا ندرى هل كان حلوله بها هذه السنة أم كان قبل ذلك ؟ ولكننا نقف عند هذه لفيف شيئاً يتصل بصلة ابن سعد بشيخه الواقدي .

فلقد مر بك أن الواقدي رجع عن الرقة إلى المدينة بعد سنة ١٨٧ هـ ، وأنه - أعنى الواقدي - بقي بالمدينة إلى ما قبل أوائل عام ٢٠٤ هـ .

ونحب أن نخرج من هذه إلى أن لقاء ابن سعد الأول لشيخه الواقدي كان بالمدينة ، وأن هذا اللقاء كان في هذه الفترة التي عاشها الواقدي في المدينة بين القضاءين : قضاء الرشيد وقضاء المأمون .

وما نظن ابن سعد لقي الواقدي في بغداد قبل هذا العام لشيء واحد ، وهو أن ابن سعد وهو ينقل حديث الرحلة الأولى للواقدي إلى بغداد يقول : « حدثني أحمد ابن مسبح قال : حدثني عبد الله بن عبيد الله قال : قال لي الواقدي » . وإذا ما أخذ ينقل حديث حياة

الواقدي الثانية قال : أخبرني ، وهو يعنى الواقدي : ومنذ أن عرف ابن سعد شيخه الواقدي في المدينة لم يفصل عنه إلى أن مات ، وهذه تعنى أنه حين رحل الواقدي عن المدينة في رحلته الثانية إلى بغداد رحل معه ابن سعد .

والغريب أن ابن سعد ، قد ترجم لشيخه الواقدي مرتين مرة مع أهل المدينة : مرة مع أهل بغداد ، ولم يذكر شيئاً عن صلته به : متى لقيه ؟ وأين لقيه ؟ وكم سنة صحبه ؟

ولولا تلك الإشارات التي تحدثنا عن نقله عنه ، والتي وردت كثيراً في كتاب الطبقات الذي سنحدثك عنه . ما علمنا شيئاً عن هذه الصلة .

ولقد حدثنا عنها البغدادي (٤٦٣ هـ) وهو يترجم لابن سعد وقال : الذين اجتمعت عندهم كتب الواقدي - وقد مرت بك - أربعة أنفس ، محمد بن سعد الكاتب أولهم .

ثم يقول : وفيها - أي سنة ثلاثين ومائتين - مات محمد بن سعد كاتب الواقدي .

وهذا الخبر يرويه ابن خلكان أيضاً (٦٨١ هـ) غير أنه يقول : أولهم كاتبه محمد بن سعد .

ثم يقول البغدادي : كان أحمد بن حنبل يوجه في كل جمعة حنبل بن اسحاق إلى ابن سعد يأخذ منه جزأين من حديث الواقدي ينظر فيهما إلى الجمعة الأخرى ثم يردهما ويأخذ غيرهما .

وهذا الخبر يرويه ابن حجر (٨٥٢ هـ) أيضاً .

وهذه الصفة التي أضيفت إلى ابن سعد واشتهر بها ، وهي كاتب الواقدي ، وأثبتها له ابن أبي حاتم (٣٢٧ هـ) والبغدادي (٤٦٣ هـ) وابن خلكان (٦٨٩ هـ) والذهبي (٧٤٨ هـ) والصفدي (٧٦٤ هـ) وابن حجر

(١) الطبقات (٥ : ٣١٤)

(٢) الطبقات (٧ : ٧٧) .

(١) الطبقات (٥ : ٣١٤) .

(٥٨٥٢) وابن تغري بردي (٥٨٧٤) والسخاوي (٥٩٠٢)، لم يصرح بها ابن النديم (٥٣٨٥) وهو يترجم لابن سعد ونراه يقول : من أصحاب الواقدي روى عنه، وألف كتبه من تصنيفات الواقدي . ولا نجد لها ذكراً إلا في العنوان، وهو « محمد بن سعد كاتب الواقدي » .

ونجد إلى جانب ابن النديم تلك الترجمة التي جاءت في كتاب الطبقات ترجم لابن سعد . وعنوانها : « محمد بن سعد صاحب الواقدي » . وليس فيها بعد هذا ذكر لتلك الصفة من قرب أو من بعد .

وما من شك في أن هذه الترجمة التي تضمنها الطبقات تسبق غيرها ، وواضعها كان ألحق بابن سعد ممن أتوا بعده . وهذه تدلنا على أن صفة ابن سعد بكاتب الواقدي جاءت متأخرة . وأقدم من سبق بها ابن أبي حاتم كما رأيت . ولا ندرى هل هي من إبداعه أم كان مسبقاً إليها ، فليس ثمة ما يفسرها غير ما مر بك من توجيه أحمد بن حنبل إلى ابن سعد بحنبل ابن اسحاق، يأخذ منه جزأين من حديث الواقدي . فقد تدل هذه على قيام ابن سعد بالكتابة للواقدي ، وكان هذا الحديث مما كتبه ابن سعد له .

غير أن ثمة شيئاً مر بك يدفعها ، وهو أن ابن سعد استأثر بالخط الأوفر من كتب الواقدي ، وقد يكون هذا الحديث مما وقع في حظ ابن سعد من كتب الواقدي .

وهكذا سوف تظل هذه الصفة يعوزها ما يؤيدها إلى أن نجد ما يشير صراحة إلى أن ابن سعد كتب للواقدي . أما هذه الرواية التي يرويها ابن سعد عن شيخه الواقدي فلا تؤيد هذه الصفة ، بدليل أن ثمة كثيراً روي عن الواقدي ولم نجد منهم من اتصف بهذه الصفة .

والذين أروا لابن سعد مجموعون جميعاً على أنه عدل صدوق عالم واسع الاطلاع .

يقول عنه ابن أبي حاتم (٥٣٢٧) في كتابه « الجرح والتعديل » سألت أبي عنه فقال : يصدق ، وسأله عن أحاديث فحدثه .

ويقول ابن النديم (٥٣٨٥) في كتابه « الفهرست » وكان ثقة مستوراً عالماً بأخبار الصحابة والتابعين .

ويقول البغدادي (٥٤٦٣) في كتابه « تاريخ بغداد » : وكان من أهل الفضل والعلم . ثم يقول : وكان كثير العلم كثير الحديث والرواية وكثير الطلب . ويروي هذا ابن حجر (٥٨٥٢) في كتابه « تهذيب التهذيب » مع شيء من التحوير .

ويقول ابن تغري بردي (٥٨٧٢) في كتابه « النجوم الزاهرة » : كان إماماً فاضلاً عالماً حسن التصانيف .

غير أنا نجد البغدادي يقدم قبل تلك الشهادة التي نقلناها عنه ونقلها عنه ابن حجر حديثاً فيه تجريح لابن سعد . ولكنه لا يتركه دون أن يعقب عليه . يقول البغدادي نقلاً عن الحسين بن فهم : كنت عند مصعب الزبيري فر بنا يحيى بن معين فقال له مصعب : يا أبا زكريا حدثنا محمد بن سعد الكاتب بكذا وكذا ، وذكر حديثاً - فقال له يحيى : كذب . ثم يعقب البغدادي بقوله : قلت : ومحمد بن سعد عندنا من أهل العدالة وحديثه يدل على صدقه فإنه يتحرى في كثير من روايته . ولعل مصعباً الزبيري ذكر ليحيى عنه حديثاً من المناكير التي يرويها الواقدي فنسبه إلى الكذب .

ولقد نقل هذه عنه ابن حجر ولم يزد .

ويقول السخاوي محمد بن عبد الرحمن (٥٩٠٢) في كتابه « الإعلان بالتوبيخ » : وهو ثقة وإن كان شيخه الواقدي ضعيفاً .

وهكذا نراه كلهم مجمعين - كما قلت لك - على توثيقه أولاً ، ثم على علمه وفضله ثانياً . غير ابن النديم

فقد ذكر من بين مؤلفات الواقدي كتاباً باسم الطبقات ، ولم يذكر مثله لابن سعد .

ويفسر هذه ما جاء على لسان ابن عبد البر (٤٦٣ هـ) فهو يذكر في مقدمة كتابه « الاستيعاب » الكتب التي أخذ عنها فيقول : وما كان فيه عن الواقدي ، فأما كتاب الطبقات له فقرأته على أحمد بن قاسم التاهرتي عن محمد بن معاوية القرشي عن إبراهيم بن موسى بن جميل عن محمد بن سعد كاتب الواقدي عن الواقدي .

ثم يذكر بعد هذا طبقات خليفة بن خياط ولا يشير إلى طبقات ابن سعد بأية إشارة . ولكن الذي ينكره ابن عبد البر على ابن سعد يثبت له الذهبي فهو يقول في سياق ترجمته له : وقد أنبأنا بكتابه الطبقات الكبرى شيخنا الحافظ شرف الدين الدمياطي من سماعه من ابن خليل بأسناده :

ويثبت له الذهبي مرة أخرى وهو يترجم لابن فهم تلميذ ابن سعد فيقول : سمع من محمد بن سعد الكاتب طبقاته .

فالمرحون الذين أرخوا لابن سعد بين مثبت له كتاباً وبين مثبت له كتابين ، لم يخرج على هذا الاجماع إلا الذهبي حيث أضاف له كتاباً في التاريخ :

ونحب قبل أن نودع حياة ابن سعد التي امتدت من سنة ١٦٨ هـ ، وهي السنة التي ولد فيها في البصرة ، إلى سنة ٢٣٠ هـ ، وهي السنة التي مات فيها ببغداد ، تلك الحياة التي طوت نحواً من اثنين وستين عاماً ، نحب قبل أن نودع تلك الحياة التي لم تكن بالقصيرة أن نذكر كيف لم تتمخض هذه الحياة الطويلة إلا عن كتاب أو اثنين ، على حين حفلت حياة شيخه بكتب كثيرة قاربت الثلاثين .

(١) تذكرة الحفاظ (٤ : ١٤١٧) .

الذي نال منه في رفق . فجعل كل ما صنف من تصنيفات الواقدي .

ثم إن الذين أرخوا له شبه جميعين على أنه ليس له غير كتابين : الطبقات الكبرى والطبقات الصغرى .

يذكر ذلك ابن خلكان فيقول : وصنف كتاباً كبيراً في طبقات الصحابة والتابعين والخلفاء إلى وقته . ثم يقول : وله طبقات أخرى صغرى .

ويقول الذهبي : مصنف الطبقات الكبير والصغير ومصنف التاريخ .

ويقول السخاوي : والطبقات الصغرى والكبرى لابن سعد .

ويقول حاجي خليفة في كتابه « كشف الظنون » : طبقات الصحابة والتابعين لأبي عبد الله محمد بن سعد . . كتب أولاً إلى زمانه خمسة عشر مجلداً ثم انتخبه أصغر من ذلك .

وتجد إلى جانب هؤلاء الذين صرحوا بالكتابين آخرين صرحوا بكتاب واحد .

ففي الترجمة التي جاءت في الطبقات عن ابن سعد نجد : وهو الذي ألف هذا الكتاب كتاب الطبقات .

ونجد البغدادي يقول : وصنف كتاباً كبيراً في طبقات الصحابة والتابعين والخلفاء إلى وقته . ويقول ابن حجر : وصاحب الطبقات .

ويقول ابن تغري بردي : صنف كتاباً كبيراً في طبقات الصحابة والتابعين والعلماء إلى وقته .

ثم نجد ابن النديم يقول : وله من الكتب كتاب أخبار النبي صلى الله عليه وسلم .

وما نظن ابن النديم أراد بهذا غير كتاب الطبقات الكبرى . وغريبة أن ترد هذه على لسان ابن النديم فيسمى الكتاب بغير اسمه ، وهذا العلم ميدانه وهو من أصحابه : وظاهر أن ابن النديم كان يشك في نسبة هذا الكتاب - كتاب الطبقات - لابن سعد - ويراها للواقدي ،

قد يكون مرجع هذا إلى أن حياة الواقدي أربت على حياة ابن سعد بنحو من خمسة عشر عاماً ، وما خمسة عشر عاماً بقليل .

وقد تكون لأن ابن سعد شغل بالكتابة للواقدي عمراً لم يفرغ فيه لنفسه .

غير أنا لا ننسى أن ابن سعد فرغ لنفسه نحواً من ثلاثة وعشرين عاماً عاشها بعد وفاة شيخه ، فلقد كانت وفاة شيخه سنة ٢٠٧ هـ وكانت وفاة ابن سعد سنة ٢٣٠ هـ .

وما ثلاثة وعشرون عاماً بقليلة لرجل مثل ابن سعد اجتمع له تحصيل في ظل مؤلف جليل هو الواقدي ، ثم اجتمعت له كتب كثيرة آلت إليه من شيخه وفرت عليه الجهد في جمعها .

وإن هذا ليحملنا على القول بأن هذا الرجل اتسعت حياته لأكثر من هذين الكتابين . فقد شهد له بالعلم وهو حافظ على أن يسطره صاحبه ، وشهد له بالصدق ومعه يكون اطمئنان الرجل إلى أن يؤثر عنه ، ولقد عرفت معى صحابته للواقدي ثم مصير أكثر كتب الواقدي إليه .

ويشجعنا على هذه ذلك الغموض الذي أحاط بحياة الرجل ، فلم يكتب عنه إلا القليل ، وكان هذا القليل في كلمات معدودات يكرر بعضها بعضاً :

كتاب الطبقات الكبرى

وقبل أن أدخل بك إلى الحديث عن كتاب « الطبقات الكبرى » أحب أن أضيف شيئاً إلى ما قلته قبل عن هذا النهج التأليفى الذى بدأه الهيثم بن عدى ، وثنى به بعده الواقدي ، ثم جاء من بعدهما خليفة بن خياط وابن سعد ليأخذوا فى النهج نفسه .

فلقد كان المراد بالطبقة أولاً عند أصحاب النهج : الجماعة الذين تنتظمهم حقبة زمنية محدودة .

والذى أوحى بهذا التقسيم أو بهذا النهج هو ضبط التلقى عن الرسول والرواية عنه ، فثمة صحابة سابقون عاشوا مع الرسول ، وثمة تابعون ، ثم تابعا التابعين . وكل فئة من هؤلاء تنتظمها أزمته مبكرة أو متأخرة ، وفرق بين صحابى أدرك الرسول بأولى وصاحبى أدركه بآخرة :

فأنت بهذا التقسيم تستطيع أن تحكم فى الحديث المروى بالنظرة إلى رواته عن طريق طبقاتهم . ولكى يصح لواضعى هذا النهج هذا الضبط صحة كاملة جعلوا لكل طبقة زمناً من عشر سنين إلى عشرين . وجعلوا من تضمهم هذه الحقبة الزمنية المحدودة طبقة : وهم كلما ضيقوا فى الحد قربوا من الضبط الذى ينشدونه . فقرأهم مثلاً يجعلون الصحابة اثنتى عشرة طبقة ، الأولى قدماء السابقين الذين أسلموا بمكة ، ثم أصحاب دار الندوة ، ثم مهاجرة الحبشة الأولى ، ثم أصحاب العقبة الأولى ، ثم أصحاب العقبة الثانية ، ثم المهاجرون الأولون بين بدر والحديبية ، ثم أهل بيعة الرضوان ، ثم من هاجر بين الحديبية وفتح مكة ، ثم مسلمة الفتح ، ثم الضبيان الذين رأوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فى حجة الوداع .

فالطبقة على هذا جماعة اشتركوا فى السن ولقاء المشايخ والأخذ عنهم . وقد يكون شيوخ هذا الراوى شيوخ ذلك ، وقد يكون شيوخ هذا مماثلين أو مقاربين لشيوخ ذلك ، وقد يكون الشخص الواحد من طبقتين باعتبارين : بأن يكون الراوى من طبقة لمشايبته لتلك الطبقة من وجه ، أو من طبقة أخرى لمشايبته بها من وجه آخر ، وهذا مثل أنس بن مالك فهو من حيث صحبته للنبي صلى الله عليه وسلم يعد من طبقة العشرة المبشرين بالجنة ، وهو من حيث صغر السن يعد فى طبقة من بعدهم .

ترجمة) - الصحابة الذين أسلموا قبل فتح مكة (١٤٣) ترجمة) .

المجلد الخامس :

الطبقة الأولى من أهل المدينة من التابعين (١٤٠)

ترجمة) - الطبقة الثانية من أهل المدينة من التابعين

(١٨٤) ترجمة) - من كانوا من الأنصار (٧٣) ترجمة)

- من كانوا من الموانى (٨٤) ترجمة) - الطبقة الثالثة

من أهل المدينة من التابعين (٢٣) ترجمة) - الطبقتان

الرابعة والخامسة ساقتان - الطبقة السادسة (٤٠)

ترجمة) - الطبقة السابعة (٣٤) ترجمة) - تسمية من

نزل بمكة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم

(٥٢) ترجمة) - الطبقة الأولى من أهل مكة ممن رووا

عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه وغيره (١١) ترجمة)

- الطبقة الثانية (٢٧) ترجمة) - الطبقة الثالثة (٥١)

ترجمة) - الطبقة الرابعة (٢٣) ترجمة) - الطبقة

الخامسة (١٩) ترجمة) - تسمية من نزل الطائف من

أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم (٣٤) ترجمة)

- من كان بالطائف من الفقهاء والمحدثين (٢١) ترجمة)

- تسمية من نزل اليمن من أصحاب رسول الله صلى

الله عليه وسلم (٢٧) ترجمة) من كان باليمن من

المحدثين ، وهؤلاء طبقات :

الطبقة الأولى (٩) - الثانية (١٠) الثالثة (٨)

- الرابعة (٧) - تسمية من نزل باليمامة من أصحاب

رسول الله صلى الله عليه وسلم (٦) - من كان باليمامة

من الفقهاء والمحدثين (١٣) - تسمية من كانوا

بالبحرين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم

(٢٥) .

المجلد السادس :

طبقات الكوفيين : تسمية من نزل الكوفة من

أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن كان بها

من التابعين وغيرهم من أهل الفقه والعلم (١٥٠) -

ومن نظر إلى الصحابة باعتبار الصحبة جعل الجميع طبقة واحدة ، ومن نظر إليهم باعتبار قدر زائد مثل السبق إلى الإسلام وشهود المشاهد جعلهم طبقات . وهذا ما أخذ به محمد بن سعد في كتاب الطبقات .

وكذلك الحال في التابعين فمن نظر إليهم باعتبار الأخذ من الصحابة فقط جعل الجميع طبقة واحدة ، ومن نظر إليهم باعتبار اللقاء قسمهم وفق ذلك ، وهذا ما فعله ابن سعد أيضاً^(١) .

فابن سعد كما ترى أضاف إلى المنهج شيئاً كما ترى ، فهو لم يطلق الصحبة إطلاقاً بل قيدها بالسبق إلى الإسلام كما قيدها بشهود المشاهد ، وهو لم يطلق التابعة إطلاقاً بل قيدها باعتبار اللقاء ، ثم هو قد أضاف شيئاً ثالثاً يتصل بهذا التقسيم الزمني فجعل للمكان اعتباراً ، من أجل ذلك تكررت على لسانه بعض التراجم ، فراه يترجم للرجل ترجمة باعتبار زمنه ، وأخرى باعتبار مكانه كما فعل مع شيخه الواقدي ، فقد ترجم له ترجمتين^(٢) ، وقد اضطره هذا إلى أن يطيل مع الأولى ويوجز مع الثانية .

وقد يكون في سرد ما ينتظمه الكتاب ما يزيدك بياناً :

المجلد الأول :

السيرة النبوية .

المجلد الثاني :

المغازي .

المجلد الثالث :

طبقات البدرين من المهاجرين (١٣٤) ترجمة) -

طبقات البدرين من الأنصار (٢٥٩) ترجمة) .

المجلد الرابع :

الطبقة الثانية من المهاجرين والأنصار (٩٨)

(١) نخبة الفكر ومصطلح أهل الأئمة لابن حجر أحمد بن علي

(٢) الطبقات (٥ : ٣١٤ ، ق : ٢ : ج : ٧ : ص : ٧٧) .

الطبقة الأولى من أهل الكوفة بعد أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن رووا عن أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلى بن طالب وعبدالله بن مسعود وغيرهم رضى الله عنهم (٤٤٥) - الطبقة الثانية ممن رووا عن عبدالله بن عمر وعبدالله بن عباس وعبدالله بن عمرو وجابر بن عبدالله والنعمان ابن بشير وأبي هريرة وغيرهم (٦٩) - الطبقة الثالثة (١٢٣) - الطبقة الرابعة (٨٢) - الطبقة الخامسة (٥٢) - الطبقة السادسة (٤٩) - الطبقة السابعة (٦٣) - الطبقة الثامنة (٤٥) - الطبقة التاسعة (٢٨) .

المجلد السابع :

تسمية من نزل البصرة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن كان بها بعدهم من التابعين وأهل العلم والفقهاء (٥٠) - الطبقة الأولى من الفقهاء والمحدثين والتابعين من أهل البصرة من أصحاب عمر بن الخطاب رضى الله عنه (٥٢) - الطبقة الثانية ممن رووا عن عثمان وعلى وطلحة والزبير وأبي بن كعب وأبي موسى الأشعري وغيرهم (١١٢) - الطبقة الثالثة (٥٤) - الطبقة الرابعة (٦٣) - الطبقة الخامسة (٥٠) - الطبقة السادسة (٣٩) - الطبقة السابعة (٥١) - الطبقة الثامنة (١٣) تسمية من كان بواسط من الفقهاء والمحدثين (٣٠) - من كان بالمدائن من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم (٢) - تسمية من كان بالمدائن من المحدثين والفقهاء (٩) - من كان ببغداد من الفقهاء والمحدثين ممن نزلها وقدمها فمات (١٦٦) - تسمية من كان بخراسان من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن غزاها ومات بها (٦) - من كان بخراسان بعد هؤلاء من الفقهاء والمحدثين (٥٦) - من كان بالرى من الفقهاء والمحدثين (٨) - من كان يقيم من المحدثين (٢) - من كان بهمدان من الفقهاء (١) - من كان بالأنباز من

المحدثين (٣) تسمية من نزل بالشام من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم (١١٤) - الطبقة الأولى من أهل الشام من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم (٢٦) - الطبقة الثانية من التابعين بالشام (٢١) - الطبقة الثالثة (٢٧) - الطبقة الرابعة (٢٥) - الطبقة الخامسة (١٨) - الطبقة الثالثة (٩) - الطبقة السابعة (٨) - الطبقة الثامنة (٤) - تسمية من نزل بالجزيرة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم (٥) - من كان بالجزيرة بعد هؤلاء من الفقهاء والمحدثين والتابعين وغيرهم (١٩) - من كان بالعواصم والثغور (١٩) - تسمية من نزل مصر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم (٣٢) - الطبقة الأولى من أهل مصر بعد أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم (٥) - الطبقة الثانية (١٣) - الطبقة الثالثة (٨) - الطبقة الرابعة (٧) - الطبقة الخامسة (٧) - الطبقة السادسة (٨) - من كان بابل (٨) - من كان بأفريقية (١) - من كان بالأندلس (١) .

المجلد الثامن :

تسمية النساء المسلمات والمهاجرات من قريش والأنصاريات والمبايعات - ذكر أزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم - تسمية النساء المسلمات المبايعات - تسمية غرائب نساء العرب المسلمات المهاجرات المبايعات - تسمية نساء الأنصار المسلمات المبايعات - تسمية النساء اللاتي لم يروين عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وروين عن أثر واحد .

فالكتاب بهذا يضم نحواً من ٣٠٠٠ ترجمة ، هذا غير التراجم المكررة . فكان لذلك مرجعاً أفاد منه من أتى بعد ابن سعد ، فعلى حدوه وضع ابن منده أبو عبدالله محمد بن اسحاق الأصفهاني كتاباً في أسماء الصحابة ، وعن ابن منده أخذ ابن عبد البر (٤٦٣ هـ) في كتابه الاستيعاب ، وابن الأثير (٦٣٠ هـ) في كتابه « أسد

قال عنه : سمع من محمد بن سعد الكاتب طبقاته :
ولقد كان مولد ابن فهم هذا سنة ٢١١ هـ كما كانت
وفاته سنة ٢٨٩ هـ .

ونخيل إلى - أن إسناد الذهبي - الذى ذكر فيه
رواية الكتاب ، كتاب الطبقات ، عن شيخه الدمياطى
لو امتد لرأينا ابن فهم مكان ابن أبى أسامة . ولكن
هذا السند الذى ذكره الذهبي وقف فيه عند شيخ
الدمياطى ، وهو ابن خليل أبو الحجاج يوسف (٥٥٥ هـ
- ٦٤٨ هـ) .

والغريب أن هذه النسخة من كتاب الطبقات التى
انتهت إلى منتصف القرن الثامن الهجرى ، وهو العصر
الذى انتهى إليه الذهبي ، انتهت إلينا على غير حال
سليمة :

١- إذ نجد فيها خروماً . وقد أشرت إلى موضع منه
وأنا أسرد أبواب الكتاب فى المجلد الخامس ، إذ سقطت
منه طيقتان هما الرابعة والخامسة .

٢- ونجد عناوين لأصحاب تراجم وليس معها
تراجم مثل ما وقع لبكر بن الطويل^(١) ، فقد ذكر الاسم
فقط ولم يتبعه كلام .

٣- ضم تراجم إلى الكتاب امتدت وفياتهم إلى سنة
٢٣٨ هـ دون الإشارة إليها بإشارة موضحة :

وثمة شىء نجب أن نثره فى ضوء هذا الاضطراب
وفى ضوء التراجم التى لا سند لها فى الكتاب :

١- أين كتاب الطبقات الصغرى :

٢- ثم على أية صورة كان هذا الكتاب :

ما نشك فى أن ابن سعد حين انتخب طبقاته

الصغرى كان هذا بأخرة ، كما يقول حاجى خليفة :

وما نشك فى أن ابن سعد :

١- تخفف فيه من بعض التراجم .

٢- وأنه تخفف من التكرار .

(١) الطبقات (ج : ٧ : ق : ٢ : ص : ٧٧) .

الغاية فى معرفة الصحابة » ، وابن حجر (٨٥٢ هـ)
فى كتابه «الإصابة فى تمييز الصحابة» و «تهذيب
التهذيب» والذهبي (٨٧٤٨ هـ) فى كتابه «تذكرة
الحفاظ» . كما أفاد منه غير هؤلاء من القدامى الذين
ألفوا على غير هذا المنهج ، مثل البغدادي (٤٦٣ هـ)
فى كتابه «تاريخ بغداد» ، والبلاذرى أحمد بن يحيى
(٢٧٩ هـ) فى كتابه «فتح البلدان» وابن أبى بكر
(٨٧٤١ هـ) فى كتابه «التمهيد والبيان فى مقتل الشهيد
عمان» . ولو شئنا استقصاء لذكرنا الكثير :

وهذا الكتاب كتاب الطبقات قد انتهى إلينا رواية
عن الحافظ الدمياطى أبى محمد عبد المؤمن بن خلف ،
شيخ الذهبي . وكانت وفاة الدمياطى سنة ٧٠٥ هـ :
وقد ذكرت لك ذلك فيما مر . وعن الدمياطى أخذ
الذهبي (٨٧٤٨ هـ) .

ويظهر أن النسخة التى بين أيدينا من الكتاب -
كتاب الطبقات - هى النسخة التى انتهت إلى الذهبي ،
ففى أولها : أخبرنا الشيخ الإمام العالم الحافظ العلامة
النسابة شرف الدين أبو محمد عبد المؤمن بن خلف بن
أبى الحسن الدمياطى .

وقد تقدم أن الذهبي هو الذى روى الكتاب عن
شيخه الدمياطى . ولا نظن أن ثمة ما يدفع هذا .

وينتهى الاسناد الذى جاء فى صدر الكتاب إلى
ابن أبى أسامة ، تلميذ ابن سعد ، وهو أبو محمد الحارث
ابن محمد بن أبى أسامة التميمي . وكان مولده سنة
١٨٦ هـ كما كانت وفاته سنة ٢٨٢ هـ .

وحين يترجم الذهبي لابن أبى أسامة يذكر من
شيوخه غير واحد ، منهم الواقلى ولا يذكر ابن
سعد منهم :

غير أن ابن حجر يذكر ابن أبى أسامة هذا مرتين :
مرة بين تلامذة الواقلى والأخرى بين تلامذة ابن سعد :
ولقد ذكرت لك ما قاله الذهبي عن تلميذ لابن
سعد ، هو ابن فهم الحسين بن محمد ، وأن الذهبي

٣ - وأنه تبعاً لهذه الثانية تخفف من السند .

وإذا انتهينا إلى هذه فهل نستطيع أن نقول بأن هذا الكتاب الذى بين أيدينا مزيج بين الطبقات الصغرى والكبرى ، وليس هو الطبقات الكبرى خالصة . أما الذى نجزم بها فهو أنه ليس لابن سعد كله بل إن لتلميذه ابن فهم ، أو لتلميذه الآخر ابن أبي أسامة ، إضافات تكشف عنها تلك التراجم التى امتدت إلى سنة ٢٣٨ هـ .

وثمة ملاحظة جديرة بالإشارة إليها وهى أن التراجم المتأخرة - أعنى التى جاءت بعد سنة ٢٣٠ هـ - وهى السنة التى توفى فيها ابن سعد ، جاءت مختصرة عارية من السند ، على وفق تراجم أخرى ضمها الكتاب وجاءت سابقة ، أى فى حياة المؤلف :

ولقد كنا نفيد شيئاً ذا بال لو أن مختصر السيوطى (٩١١ هـ) لهذا الكتاب وقع لنا . فحاجى خليفة يقول : اختصر السيوطى طبقات ابن سعد وسماها : إنجاز الوعد ، المنتقى من طبقات ابن سعد .

وكتاب الطبقات الذى بين أيدينا مقسم إلى مجلدات ثمانية كما رأيت ، لا ندرى إن كانت تعادل ما أشار إليها حاجى خليفة حين يقول : « كتب إلى زمانه خمسة عشر مجلداً » أم لا ؟ ولو أن للكتاب مقدمة لمكتننا من الحكم . ولكنه جاء خالياً من أى تقديم . وما من شك فى أن ابن سعد كانت له نظرة ثانية فى الكتاب حين اختار وانتخب ، وكان هذا كفيلاً بأن يملئ كلمة هنا وكلمة هنا مع الكتابين تبين منهجه ، غير أنه لم يفعل فأثار بهذا شكاً ، ولقد أثار أكثر منه بإغفاله هذه المقدمة فترك غير واحد يظنون أن الكتاب للواقدى مستندين إلى رواياته الكثيرة عنه فى هذا الكتاب ناسين أن ثمة روايات أخرى لابن سعد لا تنتهى إلى الواقدى . وهأنذا أسوق إليك تراجم ثلاثة : الأولى من الطوال ، والثانية والثالثة من القصار ، تكشف الأولى عن رواية ابن سعد عن الواقدى وعن غيره فوق ما تكشف عن

أسلوب ابن سعد فى الطبقات الكبرى الذى لا نشك فيه ، وتلك الثانية والثالثة على هذا الأسلوب الذى نرى أنه من أسلوب الطبقات الصغرى :

(١) أبو جعفر محمد

ابن على بن حسين بن على بن أبى طالب بن عبد المطلب وأمه أم عبدالله بنت حسن بن على بن أبى طالب . فولد أبو جعفر بن محمد وعبدالله بن محمد وأمهما أم فروة بنت القاسم بن محمد بن أبى بكر الصديق ولإبراهيم بن محمد . وأمه أم حكيم بنت أسيد ابن المغيرة بن الأحنس بن شريق الثقفى وعلى بن محمد وزينب بنت محمد . وأمهما أم ولد . وأم سلمة بنت محمد وأمها أم ولد .

قال : أخبرنا أحمد بن عبدالله بن يونس قال ثنا إسرائيل عن جابر قال : قال لى محمد بن على : يا جابر لا تخاصم فان الخصومة تكذب القرآن .

قال أخبرنا أحمد بن عبدالله بن يونس قال حدثنى فضيل بن عياض عن ليث عن أبى جعفر قال : لا تجالسوا أصحاب الخصومات فأنهم الذين يخوضون فى آيات الله .

قال أخبرنا الحسن بن موسى قال ثنا زهير عن جابر قال : قلت لمحمد بن على : أكان منكم أهل البيت أحديزعم أن ذنباً من الذنوب أشرك ؟ قال لا . قلت : أكان منكم أهل البيت أحد يقر بالرجعة ؟ قال : لا . قلت : أكان منكم أهل البيت أحد يسب أبا بكر وعمر ؟ قال : لا فأحبهما وتولاهما واستغفر لهما .

قال أخبرنا شهاب بن عباد قال : ثنا إبراهيم بن حميد عن إسماعيل بن أبى خالد عن أبى الضحاك قال قال أبو جعفر : اللهم إني أبرأ إليك من المغيرة بن سعيد وبيان .

قال أخبرنا عبيد الله ابن عبد المجيد الحنفى قال ثنا سفبان الثورى قال حدثنى جعفر بن محمد عن أبيه أنه كان يفلى رأس أمه .

قال حدثنا الفضل بن دكين قال ثنا يوسف بن المهاجر الحداد قال رأيت أبا جعفر راكباً على بغل أو بغلة ومعه غلام يمشى بجانبه .

أخبرنا عفان بن مسلم قال حدثنى معاوية بن عبد الكريم قال : رأيت على محمد بن على أنى جعفر جبة خز ومطرف خز .

أخبرنا الفضل بن دكين قال ثنا شريك عن جابر بن أبى جعفر قال : انا آل محمد نلبس الخبز والمعصفر والمصر واليمنة .

أخبرنا الحسن بن موسى قال ثنا زهير عن جابر عن محمد بن على قال : انا آل محمد للباس الخبز واليمنة والمعصفرات والمصرات .

قال أخبرنا عبيد الله بن موسى قال انا إسماعيل بن عبد الملك قال رأيت على أبى جعفر ثوباً معلماً فقلت له فقال لا بأس بالأصبعين من العلم بالابريسم فى الثوب قال أخبرنا عبيد الله بن موسى والفضل بن دكين قالوا ثنا عمرو بن عثمان عن موهب قال . قال : رأيت على أبى جعفر ملحقة حمراء . قال أخبرنا عبيد الله بن موسى عن إسرائيل عن عبد الأعلى أنه رأى محمد بن على يرسل عمامته خلفه قال أخبرنا عبيد الله بن موسى قال أنا إسرائيل عن جابر قال رأيت على محمد بن على عمامة لها علم وثوبا له علم يلبسه قال أخبرنا يزيد بن هارون قال انا محمد بن اسحاق قال رأيت أبا جعفر يصلى فى ثوب قد عقده خلفه .

أخبرنا محمد بن عمر قال أنا عبد الرحمن بن عبد العزيز عن حكيم بن حكيم ابن عباد بن حنيف قال : رأيت أبا جعفر متكئاً على طيلسان مطوى فى المسجد .

قال محمد بن عمر : ولم يزل ذلك من فعل الأشراف وأهل المروعة عندنا الذين يلزمون المسجد يتكثرون على طيلاسة مطوية سوى طيلسانه وردائه الذى عليه .

قال أخبرنا عبيد الله بن موسى والفضل بن دكين قالوا ثنا إسرائيل عن عبد الأعلى قال : سألت محمد ابن على قال عبيد الله عن الوسمة . وقال الفضل بن دكين عن السواد . فقال : هو خضابنا أهل البيت . أخبرنا الفضل بن دكين قال ثنا نصر بن أبى الأشعث القرادى عن ثوير قال : قال أبو جعفر يا أبا الجهم بما تخضب ؟ قلت بالحناء والكم . قال هذا خضابنا أهل البيت .

قال أخبرنا أحمد بن عبد الله بن يونس قال انا زهير قال ثنا عروة بن عبد الله بن قشير الجعفى قال : قال لى أبو جعفر أخضب بالوسمة . .

قال أخبرنا معن بن عيسى قال حدثنى هارون بن عبد الله بن الوليد المعيسى قال رأيت محمد بن على على جهته وأنفه أثر السجود ليس بالكثير .

قال أخبرنا مالك بن إسماعيل عن الفضيل بن مرزوق عن رجل عن أبى جعفر قال اياكم والضحك أو قال وكثرة الضحك فانه يمج العلم مجاً .

أخبرنا الحسن بن موسى قال ثنا زهير عن جابر عن محمد بن على قال : كان فى خاتمى اسمى فاذا جامعته جعلته فى فمى .

قال أخبرنا إسماعيل ابن عبد الله بن أبى أويس قال حدثنى سعيد بن مسلم بن بانك أبو مصعب أنه رأى على محمد بن على بن حسين بردا قال وزعم لى سالم مولى عبد الله بن على بن حسين أن محمداً أوصى بأن يكفن فيه .

قال أخبرنا عبيد الله بن موسى قال انا إسرائيل عن جابر عن محمد بن على أنه أوصى أن يكفن فى قميصه الذى كان يصلى فيه .

قال أخبرنا أحمد بن عبد الله بن يونس قال نا زهير
قال ثنا عروة بن عبد الله بن قشير قال سألت جعفرأ في
أى شيء كفنت أباك قال أوصاني في قميصه وأن أقطع
أزراره وفي ردائه الذي كان يلبس وأن أشترى برداً
بمانياً فإن النبي صلى الله عليه وسلم كفن في ثلاثة أثواب
أحدها برد يمان .

قال أخبرنا عبد الله بن مسلمة بن مهنب الحارثي
قال نا سعيد بن مسلم بن بانك قال رأيت على نعش
محمد بن علي بن حسين برد حبرة أخبرنا عبد الرحمن
ابن يونس عن سفیان بن عيينة عن جعفر بن محمد قال
سمعت محمد بن علي يذكر فاطمة بنت حسين شيئاً من
صدقة النبي صلى الله عليه وسلم فقال هذه توفى لي ثمانيا
وخمسين ومات لها قال محمد بن عمر وأما في روايتنا
فأنه مات سنة سبع عشرة ومائة وهو ابن ثلاث وسبعين
سنة وقال غيره توفى سنة ثمانى عشرة ومائة وقال
أبو نعيم الفضل دكين توفى بالمدينة سنة أربع عشرة
ومائة وكان ثقة كثير العلم والحديث وليس يروى عنه
من يحتج به .

فأنك كتبت إلى تذكر كتاب أمير المؤمنين وأنى
وجدت كتاب الله قبل كتاب أمير المؤمنين وأنه والله
لو كانت السموات والأرض رتقاً على عبد فاتقى الله
لجعل الله له منها مخرجاً والسلام عليك قال ثم قال للناس
أعدوا على فيثكم فاقسموه .

قال أخبرنا يزيد بن هارون قال هشام بن حسان
عن الحسن أن زياداً بعث الحكم بن عمرو الغفاري على
خراسان فغوا فأصاب مغنا .

قال أخبرنا علي بن محمد القرشي قال فلم يزل
الحكم بن عمرو على خراسان حتى مات بها سنة خمسين .
وذلك في خلافة معاوية بن أبي سفيان .

(٣) شجاع بن مخلد

ويكنى أبا الفضل من أبناء أهل خراسان من البغيين
روى عن هشيم عامة كتبه وعن إسماعيل بن علي
وغيرهما وهو ثقة ثبت وتوفى ببغداد لعشر خلون من
صفر سنة خمس وثلاثين ومائتين وحضره بشر كثير
ودفن في مقبرة باب التبن .

* * *

(٢) الحكم بن عمرو بن مجدع بن حديم

ابن الحارث بن نعيمة بن مليك بن ضمرة بن بكر
ابن عبد مناة بن كنانة ونعيمة أخو غفار . وصحب
الحكم بن عمرو النبي صلى الله عليه وسلم حتى قبض
النبي عم ثم تحول إلى البصرة فنزلها فولاه زياد بن
أبي سفيان خراسان فخرج إليها .

قال أخبرنا اسحاق بن يوسف الأزرق قال حدثنا
هشام بن حسان عن الحسن أن زياداً بعث الحكم بن
عمرو على خراسان ففتح الله عليهم وأصابوا أموالاً
عظيمة فكتب إليه زياد أما بعد فإن أمير المؤمنين كتب
إلى أن أصطفى له الصفراء والبيضاء فلا تقسم بين
الناس ذهباً ولا فضة . فكتب إليه سلام عليك أما بعد

فهذه تراجم ثلاثة تكشف لنا عما ذكرنا قبل .
وبعد فلقد طبع الكتاب طبعة أولى في ليدن بين سنتي
١٩٠٣ ، ١٩٠٧ . بعناية المستشرق سخاو وآخرين معه ،
ولقد اعتمدوا فيها على مخطوطات خمس . وجاءت هذه
الطبعة في ثمانية مجلدات كل مجلد في جز غير المجلدات
الثالث والرابع والسابع فقد جاءت في جزأين .

ومع هذه الطبعة تعليقات كثيرة وفهارس جامعة
للتراجم والأماكن والأحاديث والقوافي .

وفي سنة ١٩٥٧ م طبع هذا الكتاب طبعة ثانية
ببيروت ومع تقديم طيب بقلم الأستاذ إحسان عباس .
وهو لا يزال في حاجة إلى طبعة ثالثة تستدرك ما نحسه
فيه من نقص واضطراب .

العدالة بحون جالزورثي

بتلم
الدكتور عزيز سليمان

لا يقبل أنصاف الحلول : بل كان الأمر الطبيعي والمألوف أن يدافع الأرسطراطي عن الأرسطراطية : ولكن جون جالزورثي كسر هذا المنطق وهاجم الأغنياء الظالمين وأصبح أحد المدافعين الكبار عن الفقراء المظلومين ولفت هذا الموقف « غير الطبيعي » أنظار الناس حتى موته . فلقبوه « بالأرسطراطي ذي الضمير » تعلم جون جالزورثي في مدرسة « هارو » المشهورة بمسئولها الاجتماعي الكبير ثم التحق بجامعة أكسفورد ودرس القانون وبعد تخرجه عمل محامياً ولكنه لم يكن سعيداً بالمحاماة كهنة . كان قلبه وعواطفه مع الناس ، مع الشعب البريطاني . كان يرى بعينه ويشعر بقلبه ما يحسه الفقراء محواسهم . وكانت هذه عملية تكشف عن وجدان وخيال عظيمين : فالمرء يكتب عما يحسه أما الفنان فيكتب عما يتخيله ويستشعره بوجدانه : إن جون جالزورثي لم يحس بألم الفقراء ولا بمرارة الذل ولا ببرودة الجوف في إنجلترا ولا بالضعف والوهن من قسوة الجوع . . ولكنه شعر بقلبه وتخيل حال هؤلاء اليوساء فترك روب المحاماة ومسك القلم يكتب القصص والمسرحيات يصور الحال تصويراً يتسم بالواقعية . وترك كتبه تدخل البيوت والمكتبات يقرؤها

ولد جون جالزورثي في « سرى » بإنجلترا سنة ١٨٧٦ ومات سنة ١٩٣٣ . وعند وفاته نعته الصحف ككاتب حقق أعمالاً رائعة وعظيمة . ولكن الاهتمام بشخصيته كان عاملاً مشتركاً في كتابات الصحف المختلفة عنه وكان واضحاً أن هذا الاهتمام قد قلل من قيمته كفنان وكاتب قصص ومسرحيات . والحقيقة أن جون جالزورثي كان فناناً وأديباً عظيماً بقدر ما كان شخصية قوية مدافعاً عن المظلومين ومنقياً عن الأمراض الاجتماعية الخطيرة . فما الذي غلب الاهتمام بشخصيته على الاهتمام بفنه ؟ إن مصادر الاهتمام بشخصيته على حساب الاعلاء بفنه وأدبه يرجع إلى سيرته وحياته . فلقد ولد جون جالزورثي أرسطراطياً واحتفظ كذلك بمظهره الأرسطراطي ، وبالرغم من هذا المظهر كان جالزورثي ذا قلب إنساني عظيم ، قلب متفتح للحب والعطف ، يرفض الظلم ويكره القسوة وكان ذا عقل لا يفهم إلا العدالة يدافع عنها ويعمل من أجلها ويحارب في سبيلها أينما كانت . وكان من غير المؤلف أن يقف هذا الأرسطراطي أمام طبقة الاجتماعية الأرسطراطية - وهي صاحبة المال والسلطان من جهة وهي سبب الظلم الاجتماعي من جهة أخرى - موقف الحاسب الذي

الناس أينما كانوا في سفرهم وفي نزواتهم وفي المدارس والجامعات والمستشفيات . ووجد في النهاية أنه جعل الحمامة يكتبه أشمل وأعم مما كانت عليه في قاعات المحاكم . لقد دافع في كتبه (من قصص ومسرحيات) لا عن أفراد بل عن المجتمع كله بل وعن العدل نفسه .

القصة عند جالزورثي

وبالرغم من أن النقاد - عند موته - اعتبروه شخصية أهم منه كاتباً وفناناً فإن المؤرخ لجوى يلاحظ في أعمال جون جالزورثي الاهتمام بالجانب الفني بالإضافة إلى الاهتمام بالوعي الاجتماعي وأنه بالرغم من مولده في عائلة كبيرة من عائلات ملاك الأراضي فإنه قد تمكن من الاهتمام بمحاربة عقائد الأغنياء وهاجم فكرهم وقيمهم فسلط الضوء على أفكار الطبقة الإنجليزية الغنية وعلى مخاوفها من كل عاطفة جامحة تتخطى حواجز التقاليد الاجتماعية القائمة كما كشف القناع عن كرههم لكل نشاط فكري لا يتفق وآراءهم الاجتماعية المنبثقة من مركزهم كأغنياء وكأصحاب السلطة والحكم . وكان يستخدم في ذلك أسلوب التهمك والسخرية غير أنها سخرية من نوع يختلف عن سخرية ويلز فسخرية جالزورثي رقيقة كالورد ولكن أثرها كأثر الشوك في الأنامل كما أن أسلوبه كان مزيجاً من الواقعية والرومانسية . أما الواقعية فلأنه عالج المشاكل التي كانت في عصره فلقد قدمها كما هي ولم يفعل كما فعل برنارد شو وتدخل في شخصياته المسرحية وجعلها بوقاً لآرائه في السياسة والاجتماع والاقتصاد أي أن شخصيات جالزورثي لم تقف من الجمهور موقف الخطباء أو المعلمين أو المبشرين برأى أو عقيدة ولكنها شخصيات تعيش واقعا وتتن من الظلم الاجتماعي وهي

في نفس الوقت في صحتها وفي أزماتها الداخلية تتحدث ببلاغة درامية ممتازة عن سخط القيم الأخلاقية وعن الشرور الاجتماعية التي تبقى عليها الطبقة صاحبة الامتياز والسلطة في عصر الإمبراطورية الكبرى .

ولقد كتب جالزورثي عدداً من القصص في هذا المعنى وفي سنة ١٩٠٤ ظهرت قصته « الفريسيين » تكشف عن أنانية الإنجليز وعن تمسكهم بما لهم من سلطان مبني على النفاق وعلى الرياء وعلى كراهيتهم لكل فكر جديد يكسر تقاليدهم ويهز كياناتهم ، مجدداً وفتحاً لفلسفة جديدة . ولعل وصفه الإنجليز بأنهم « فريسيين » منافقين قد ساعد على تحطيم الخداع الفكتوري الذي كان عاملاً من عوامل الإمبراطورية البريطانية في أواخر القرن التاسع عشر . وبعد ذلك توالى قصصه : البيت الريفي (١٩٠٧) والاحياء (١٩٠٨) الباترسن (١٩١١) والزهرة السمراء (١٩١٣) الأراضي الحرة (١٩١٥) وهذه كلها تعالج نفس الفلسفة والنقد اللاذع في محيط أثرياء الريف والأرستقراطيين والفنانين ويسلط الضوء في دراسته على العواطف الجياشة المتفتحة المنطلقة إلى رؤى جديدة .

غير أن تحفة جالزورثي هي مجموعة اسمها « فور سيد ساجا » أو قصة عائلة فورسيد ، وهذه المجموعة دراسة تاريخية طبيعية لعائلة متوسطة أو عائلة من الطبقة الاجتماعية فوق المتوسطة التي تمثل المحافظين الإنجليز . ويهدف جالزورثي إلى وصف الأجيال المتعاقبة في هذه العائلة ومواقف كل جيل منهم نحو أحداث التاريخ في نصف القرن الماضي حتى الحرب العالمية الأولى وتجاه تطور الاشتراكية والبطالة واضراب عمال مناجم الفحم . وبالرغم من أننا نجد نفس أفكار وأسلوب الكاتب في هذه المجموعة خصوصاً نقده للطبقة

١٩٠٦ سنة ١٩٢٧^(١). وفي هذه المسرحيات يظهر مزاج الكاتب ووجه للعدل الاجتماعي كما يظهر تأثيره بالكاتب الروسي ترجنيف الذي أخذ عنه مذهب الواقعية الهادفة إلى تحقيق المشاعر والعواطف النبيلة والمتسمة بالتركيز على الموضوع أي أنها لا تسترسل في تصوير البيئة ولإبراز أثرها الاجتماعي في سلوك شخصيات المسرحية. كما تكشف المسرحيات عن تأثير جالزورثي بالمدرسة الفرنسية في البناء الدرامي المتكامل الصنع. وهي تكشف فوق هذا كله الروح الإنجليزية الصميمة مما جعل النقاد يصفون جالزورثي بأنه خليفة ماثيو آرنولد وصمويل بيكر ومريدث.

١٩٠٦	سنة	(١) الصندوق الذهبي
١٩٠٧	»	فرح
١٩٠٩	»	نضال
١٩١٠	»	عدالة
١٩١١	»	الحلم الصغير
١٩١٢	»	الحنامة
١٩١٢	»	الابن الأكبر
١٩١٣	»	الهارب
١٩١٤	»	الدهاء
١٩١٤	»	مبعوغ
١٩١٥	»	قليل من الحب
١٩١٥	»	الرجل الضئيل الجسم
١٩١٧	»	الأسس
١٩٢٠	»	الاختلاس
١٩٢٠	»	الأول والأخير
١٩٢١	»	هزيمة
١٩٢١	»	إسك وأش
١٩٢١	»	رجل عائل
١٩٢١	»	الشمس
١٩٢٢	»	نوافذ
١٩٢٢	»	ولاه
١٩٢٤	»	الغاية
١٩٢٤	»	اللغة الإنجليزية القديمة
١٩٢٥	»	المرض
١٩٢٧	»	هروب

الغنية ولعريزة التملك فيهم فان آراء جالزورثي قد أصابها نوع من الخلل فاختلفت عليه الأمور في تقدير الأسس السيكولوجية للقيم الأخلاقية في العصر الفكتوري «العظيم» فاعتبر المبررات دوافع. فبعد أن خلص في حكمه الأخلاقي على شخصية صاحب الأملاك بأنه جشع وأناني، لا يعرف العدل الاجتماعي أو يشعر بالعطف نراه - عند تحليله لشخصيته سيكولوجياً في بحثه عن دوافع هذا السلوك الجشع اللإنساني - يشعر نحوه بعطف وحب لما يظهره هذا الرجل من تضحية ونكران الذات نحو أولاده ويستخف الموقف عقل جالزورثي فيجعل من صاحب الأملاك الجشع بطلاً لأن جشعه نحو الآخرين كان بدافع العطف نحو أولاده. ولعل جالزورثي في هذا يمجّد عواطف وأفكار المحافظين البريطانيين الذين كان يهاجمهم ويسخر من أفكارهم وعقائدهم - أولئك الذين كان يصفهم بأنهم فريسيين. ومعنى ذلك أن جالزورثي انتابته نكسة فكرية فعاد إلى تمجيد الأغنياء الذي بنى شهرته على كشف نفاقهم الاجتماعي.

غير أنه في (١٩٠٦) بالإضافة إلى الكتابة القصصية بدأ الكتابة المسرحية محاولاً أن يعود من جديد إلى دراسة واعية سليمة للمجتمع يكشف فيها عن شرور هؤلاء الأغنياء المحافظين الذين كان قد وصفهم فيما قبل بالفريسيين وفي كتاباته المسرحية يعود إليه وعيه الفنى بشرور الطبقة الغنية الإنجليزية ويحاول أن يقدم صورة واقعية عن الحياة الاجتماعية في عصره.

مسرحيات جون جالزورثي

أحصى باريت كلارك أعمال جالزورثي المسرحية ووجد أنه كتب خمساً وعشرين مسرحية فيما بين سنة

(يدخل جونز السجن ويقفل الباب عليه .
وتأتى من الرجال والنساء المبهوتين تمتات
وأناث وهمسات) .

القاضى : ترفع الجلسة لتناول الغداء .
(قاعة المحكمة فى حركة . . ينهض جاك وقد
أطاح برأسه لى أعلى ويمشى متعثراً لى
الصالة يتبعه برثويك) .

مسز جونز : (تتجه إليه وبحركة تكشف عن خضوعها)
أوه ! سيدى !

(برثويك يتردد لحظة ثم يخضع لأعضابه
وبإشارة يكشف عن رفضه الكلام معها
يهرع لى خارج المحكمة . وتقف مسز جونز
وهى تنظر إليه) . تنزل الستار .

إن القانون يحمى الأغنياء فقط فهم واضعوه .
أما الفقراء فحققت عليهم اللعنة والعذاب . ومن الجدير
بالذكر أن جون جالزورثى لا يعلق على هذا الموقف
بأى كلام بل يترك الموقف بدون تعليق يتكلم للنظارة
ويتركهم يتكلمون عنه وعن الحياة وعن المثل والعدالة .
كما هو ملاحظ أيضاً أن أسلوب الكاتب بعيد عن إثارة
العواطف بأرخص العبارات . بل هو يجسم الموقف
بعد تركيبه جيداً كما أنه لم يعتمد على التركيبة التقليدية .
فمثلاً لا نجد أن جاك آثم كل الأثم ولا جونز برئ كل
البراءة . فلو كان الحال كذلك لفقدت المسرحية
الهدف التى جاءت لى الوجود من أجله .

فليس جون جالزورثى كاتباً رومانسياً لى هذا
الحد الذى يرى أن الفقراء طيبون أبرياء منكودو الطالع
لأن المجتمع سىء كل السوء . فقد لاحظنا أن جونز
زوج الخادمة رجل أفاق يضرب زوجته وهو شىء
طبيعى فالفقر والحرمان من التعليم والبؤس لا بد أن
تجعل من هذا الزوج ما هو عليه . وهدف الكاتب
أصلاً هو أن القانون يحابى الغنى على حساب الفقير .

كما تعكس المسرحيات كذلك صفاء الذهن ونفاذ
البصيرة وموضوعية الحكم وشدة الحياد وهى كلها
صفات المحامى القدير الذى يكون شريحة هامة فى
شخصية جالزورثى . وهى أيضاً صفات اكتسبها
الكاتب الدرامى من دراساته الكلاسيكية . وسوف
نعالج مسرحيتين مشهورتين من هذه المسرحيات .

مسرحية الصندوق الفضى

هى التحفة الأولى الذى رنخت بها قدما جالزورثى
وهى واقعية أخلاقية تكشف عن حقائق القانون والمجتمع
الإنجليزى بل قد تتعداها لى القانون عموماً فى أى بلد
آخر . وهى لى جانب ذلك دراسة للاضداد : فبينما
نشاهد القصر الفخم الذى يملكه المستر بارثويك عضو
البرلمان نشاهد أيضاً منزل خادمته مسز جونز . ويركز
جالزورثى الضوء على كيفية معاملة القانون والقضاء
البريطانى للضمين متهمين بنفس التهمة معاملة مختلفة بناء
على اختلاف موقفهما الاجتماعى : جاك لابن عضو
البرلمان يعود من حفلة ما وهو سكران ، وقد سرق
كيس نقود فتاة فى الحفلة ، ويتهم بنفس التهمة جونز
الذى سرق من جاك الصندوق الفضى . ولكن نفوذ
عضو البرلمان وثراءه يعملان على براءة الابن بينما
لا يتمكن فقر جونز من ذلك فيزج به فى السجن .
وتنتهى المسرحية بالحوار التالى :

القاضى : هذه هى المخالفة الأولى سأعطيك حكماً
مخففاً . شهر أشغال شاقة .

جونز : (واقفاً وهو يدور حول نفسه بينما هم
يساعدونه فى الخروج من قفص الاتهام)
عدالة ! أتسمى هذه عدالة ؟ طيب وهوة ؟
كان سكران ! وأخذ كيس النقود ولكنها
(بصراخ وبمشرجة) ولكنها الفلوس هى
التى أطلقت سراحه ! العدالة !

فليس هناك شخصية (villain) بالمعنى التقليدي أي بصورة مكبرة مهوشة لا تمت للواقع بصلة .

كذلك نلاحظ أن أسلوب جون جالزورثي يتميز بالدقة والحرص على الامتناع إلى الانزلاق إلى أي خدعة يكسب الكاتب بها الجمهور سواء كانت فكاهة فقاعية أو عبارة رشيقة كعبارات أوسكار وايلد أو ملح برنارد شو المبنية على التناقض . إن أسلوب جون جالزورثي يتميز بأن الكاتب قد أخضع ذاته لعمله الفني ولم يفرض نفسه على العمل الدرامي . لقد كان بوسعه أن يجعل شخصياته تملأ المسرح جعيراً عن الظلم الاجتماعي وأن تكشف المضمون بالألفاظ ولكنه اكتفى بالموقف الدرامي المليء بالتعليق وجعل الجمهور يتحدث بدلا من الشخصيات مهيضة الجناح وعن المعذبين في الأرض . كان من السهل على جون جالزورثي أن يثير الدموع وأن يجعل النساء والرجال يبكون على العدالة التي فقدت حماها والتي ضاعت على صفحات الشيكات ورووس الأموال ولكنه كان قديراً أن مسك قلمه من الانزلاق إلى كل ما هو سهل وبسيط ومتوقع وكما قلت حسم الموقف وحمله الشحنة الدرامية التي تعمل في نفوس الجمهور وعقولهم عملاً أعمق وأشد فاعلية من سماع صرخات وبكاء وعويل المظلومين . أننا نحب أن نمارس الأثر الدرامي أكثر من حبنا لسماعه . لقد انتهت المسرحية بكلمات لا شعر فيها ولكن الشحنة الدرامية في الموقف تكسب اللفظين عمقاً وأثراً أبعد من صفحات من الشعر والاسترسال في الوصف والتعليق على المآسى والمظالم .

عدالة — تراجيديا

وفي العدالة يركز جالزورثي اهتمامه كلية على حقيقة عدالة القانون البريطاني وهو القانون الذي بلغت شهرته جميع أنحاء العالم والذي عرف بأنه أهم القوانين وأشدّها عدالة . وكان جالزورثي يقول في نفسه « إن كان

القانون البريطاني أعظم قوانين العالم عدالة فدعنا نناقش حقيقة القوانين العالمية كلها » .

اختار جالزورثي لمسرحيته عدالة مشكلة إنسانية مركبة من قصتين . الأولى تؤثر في الثانية . أما القصة الأولى وهي لا تأخذ من المسرحية إلا الجانب الخلفي منها فهي مأساة زوجة شابة يسيء لها زوجها العذاب . فهو سكير قاس غليظ القلب . القانون لا يحل مشكلتها فلا طلاق يخلص هذه الشابة من ظلم وقسوة زوجها : تقع هذه الشابة في حب شاب بسيط يعمل كاتباً في شركة قانونية — أي مكتب محامين — وذات يوم — كما يقول الكاتب البسيط فولدر — بينما هو يتناول افطاره جاءت الزوجة تحمل ملابسها وعلى وجهها آثار علقه وضرب مبرح بل كان عنقها يحمل آثار أصابع يديه وكانت عينها متضخمة بدم محمون .. شعر الشاب كأنه هو الذي ضرب . في نفس الساعة أعطاه رئيسه شيكاً يصرفه من بنك قريب وكانت المرأة تسعى للفرار من زوجها المفترس وفي لحظة عطف شديد على الزوجة وضع الكاتب فولدر صفرأ على يمين الرقم فتحول الشيك من تسعة جنيهات إلى تسعين جنيهاً ، وفي الحال أخذ الفرق وأعطاه للزوجة البائسة لتهرب من البؤس والظلم المحقق . هنا يتدخل القانون . والقانون هو القانون : قواعد تنفذ خصوصاً في صالح الأغنياء أصحاب المصلحة العليا والقوة السياسية .

وليس مصادفة أن جعل جالزورثي طرفي المحاكمة رئيس شركة مجنناً عليه ، وكاتباً عاملاً بسيطاً في شركة جانياً . ويطبق جالزورثي القانون — وهو عبارة عن تقليد شكلي يتبع . فنجد المحاكمة تسير على شكلها العام ويعطى المتهم فولدر « فرصة كاملة » . ولكن العبرة ليست بإعطاء الفرصة طالما القانون نفسه لا يفهم إلا النتائج ويحاسب عليها المتهم ولا يفتح صدره للأسباب التي دعت للنتائج . وهنا يتركز نقد جالزورثي اللاذع

القاضي : يا ولیم فودلر لقد أعطيت محاكمة عادلة ولقد وجدت مذنباً وفي اعتقادي مذنباً حقاً والذنب الذي اقترفته هو التزوير . (يسكت برهة ويستشير مذكراته ثم يستمر قائلاً) لقد ركز الدفاع على نقطة عدم مسئوليتك لسلوكك لحظة اقترافك الجريمة . وأظن أن ذلك بلا شك كان وسيلة لأبراز عنصر الإغراء الذي رضخت له لأن طوال المحاكمة كان محاميك في الحقيقة يطلب الرأفة لك . . فادعى أنك يجب أن تعامل كمرضى وليس كمجرم . . وهذا الالتباس الذي انتهى أخيراً برجاء عاطفي إنما هو في الحقيقة مبنى على أهمام مجرى العدالة الذي أهممها في الواقع بتوكيد وبتكميل عملية الإجرام . والآن يجب على أن آخذ في الاعتبار عدة عوامل عندما أحاول تقدير مدى قيمة هذا الرجاء . فعلى أن آخذ في الاعتبار أولاً خطورة الذنب الذي اقترفته ، وكيف أنك عن عمد - بعد تزوير الشيك - زورت أيضاً كعب الشيك وكذلك يجب أن آخذ في الاعتبار الضرر الذي ألحقته برجل برئ (دافيز الكاتب الذي كان من المفروض أن يصرف الشيك والذي طلب من فودلر القيام بصرفه) - وهذه نقطة خطيرة ، وأخيراً على أن آخذ في اعتباري مسألة منع أمثالك من أن يخذوا حذوك في المستقبل - ومن ناحية أخرى على أن آخذ في اعتباري صغر سنك وحسن خلقك حتى لحظة هذا التزوير وأيضاً أنك - إذا كان لي أن أصدق الشاهدين وأصدقك فيما قلت - أنك كنت في حالة عاطفية مضطربة عندما ارتكبت جريمتك . وأشعر بأن كل رغبتى ،

للقانون البريطاني الذي يتجه عن عمد لصالح أصحاب النفوذ من رجال الأعمال والمال - وهم في عصره أصحاب السلطان الفعلي في بريطانيا - يقدم فودلر للمحاكمة ويتراجع عنه محام ويتقدم الشهود كل يقول ما يريد في « حرية تامة » وتتخذ العدالة مجراها . . وبما شوتم المجري . فان المناقشة تدور في حقيقة ما إذا كان فودلر سارقاً أم ليس بسارق ، بغض النظر عن الظروف الدافعة تلقائياً وحتماً إلى مثل سلوك فودلر . إن القانون قواعد يجب أن تطبق والقاضي رجل يقيس الجرم بمسطرة القانون . عملية آلية تظن الإنسان صنماً بلا وجدان أو شعور وعواطف تثور للظلم أو تقف إلى جانب الضعيف فتكسر الحواجز في سبيل إنصاف البؤساء الذين قضى عليهم القانون الاجتماعي الكبير . أليس بؤس الزوجة التي لم يعطها القانون الاجتماعي الكبير حق الطلاق هو الذي دفعها إلى الشاب فودلر ؟ وأليس فقر فودلر هو الذي دفعه إلى تزوير الشيك لانقاذ امرأة بائسة يعطف عليها ونحها ؟ إن فودلر الذي زور شيكاً لانقاذ امرأة بائسة يكاد زوجها أن يقتلها يذهب إلى السجن بينما رئيس الشركة وابنه الذين يبتزون عرق البؤساء والعمال المساكين يعتبرهم القانون ويقدرهم ويطأطي لهم الرأس ؟ كل هذا نشعر به في المحاكمة وكل هذا يدور بخلدنا ونحن نشاهد كل مراحل العدالة التي يمنحها القانون لفودلر . إنها عدالة شكلية ، عدالة المحاكم القبلية ، أنها عدالة مجرد إعطاء الكلمة ، ولكن الكلام لا يدخل في التطبيق . إن القانون كما يقول القاضي « هو ما هو عليه » لا يسمح للعوامل النفسية أن تفسر الاتهام . يجب أن يطبق القانون شكلاً وهذه هي العدالة !!

فالقاضي بعد أن استمع إلى محامي الدفاع وإلى وكيل النيابة وإلى قرار هيئة المحلفين . . وبعد أن قاس جريرة المتهم بمقياس القانون . . أي بعد أن تمت جميع الخطوات اللازمة لضمان العدالة . . يقول للمتهم :

هو ظلم وأنا لا أتبعه في هذه الخزعبلات :
 إن « القانون هو ما هو عليه » بناء له جلاله ،
 في ظله نختمى جميعاً . بناء يستقر كل حجر
 فيه على حجر آخر . ولا همى فيه إلا
 تنفيذه . فان الجريمة التي أقرتها خطيرة
 جداً . . حكمت عليك المحكمة بالسجن
 ثلاث سنوات مع الأشغال الشاقة . . .
 (وبعد ذلك بقليل يسدل الستار عن الفصل
 الثاني) .

هذا نموذج من أسلوب جالزورثي ويمتاز بالواقعية
 السطحية الصرفة فهو هنا يصور قاضياً من العصر
 الفكتوري يسجل كلامه تماماً كما يتكلم قضاة إنجلترا
 في عصره . . يقلده في تفكيره وفي سلوكه وفي موقفه
 من القانون ويقدمه لنا - كما يقدم غيره من الخامين
 ووكلاء النيابة كما كانوا في أواخر القرن ١٩ -
 وجالزورثي يترك رجال القانون يتكلمون ويتركننا نحن
 القراء نعلق على الظلم الاجتماعي الذي كانوا يمارسونه .
 وهذا في رأي أقوى من أسلوب استدرار الدموع على
 المظلومين في الأرض .

أما أسلوبه اللفظي فيتميز بالبعد عن الحشو والبحث
 عن اللفظة الفقاعية الجميلة التي لا تلعب دوراً درامياً
 بل كل ألفاظه وعباراته لها قيمتها الدرامية . وهذا شيء
 طبيعي . فالمنهج الدرامي الواقعي يبتعد عن الموضوعات
 المثالية التي تتطلب عموماً نوعاً من الشعر والصور
 الشعرية والحسنات والنغم الموسيقى أو كل ما يكون في
 أساسه شعراً - وبذلك يتطلب المنهج الواقعي - وهو
 المنهج المسرحي الذي التزم به جالزورثي نوعاً من
 النثر البعيد عن كل المقومات الشعرية . وهو مع ذلك
 له الأثر الشعري أي أنه يخلق في نفوسنا ما يخلقه الشعر ،
 فنحن بعد قراءة العدالة نشعر بنفس العاطفة التي يثيرها
 . . فينا شاعر عظيم . يبكي الظلم الاجتماعي الذي يلبس رداء
 العدالة .

بما يتفق وواجبي - ليس فقط نخوك بل
 أيضاً نحو المجتمع - أن أعاملك برفق .
 وبهذا أنتقل إلى ما في ذهني من العوامل
 الفاصلة في اعتباري لفضيلتك .

إنك كاتب في مكتب محام - وهذا أمر له
 خطورته في القضية - وعليه فليس هناك
 مبررات يمكن أن تستند إليها لتقلل من
 معرفتك الكاملة بمغبة الجريمة التي ارتكبتها
 . وما يترتب عليها من عقاب . ومع ذلك فهناك
 من يقول إنك كنت منساقاً لعواطفك ولقد
 سمعنا اليوم قصة علاقتك ، بهذه السيدة
 هونبول - وهي القصة التي اعتمد عليها
 الدفاع في طلب الرحمة . والآن ما هذه
 القصة ؟ إنها عبارة عن كونك شاباً وعن
 كونها شابة غير سعيدة في زواجها - قد
 قامت بينكما علاقة تقولان عنها - ولا أعرف
 كيف أصدقكما القول - إنها لم تصل بعد إلى
 علاقة لاخلقية ولكنها مع ذلك - كما تعترفان
 أنما - كانت في طريق الوصول إلى مرحلة
 اللاخلقية - لقد حاول محاميك أن تخفف
 من شأن هذه النكبة الخلقية مستنداً إلى أن
 المرأة كانت على حد قوله في موقف مع
 زوجها لا يرجي منه خير . ولا رأى لي
 يمكن أن أعلق به . على ذلك . إنها امرأة
 متزوجة والحقيقة ظاهرة إنك ارتكبت
 جريمة التزوير وفي ذهنك الوصول إلى علاقة
 مشينة للأخلاق . والآن - مهما حاولت -
 فليس في مقدوري أن أبرر لضميري أي
 مطلب للرفق بك يكون في نفس الوقت
 على حساب الأخلاق - إن الفساد ضارب
 الجذور أصلاً . لقد حاول محاميك أن يبين
 أن أي عقاب لك بالسجن مدة أخرى إنما

ويقول جون جالزورثي في بعض الخطوط العريضة

عن الدراما :

« يجب أن تتخذ المسرحية إطاراً معيناً بحيث يسمح بإبراز الشكل الهرمي للمعنى ، ذلك لأن كل تكوين من الشخصيات ومن مواقف الحياة الاجتماعية يتضمن مغزى معيناً . وواجب الكاتب الدرامي أن يضع التكوين في وضع ينبثق منه المغزى الأخلاقي واضحاً في ضوء النهار . . . وفن كتابة الحوار الدرامي الحقيقي فن صارم لا يسمح لنفسه بأى تساهل ويرفض أساساً أى عبارة تتعارض مع منطق وفكرة وجو المسرحية حتى أن كانت هذه العبارة نكتة أو حكمة أو مثلاً له رونق ووقع جميل على الأذن أو يلفت النظر أو أى شيء آخر يستدر به المؤلف تصفيق الجمهور . والحوار الدرامي السليم يجب أن يكون من أول المسرحية لآخرها « شغل يد » (وأنا هنا أترجم عبارة جالزورثي حرفياً) تماماً كالدانتلا : واضحة ورقيقة النسيج ، بحيث يصور كل خيط فيه هارمونية وقوة البناء الدرامي الذي يجب أن يخدمه كل شيء في المسرحية .

أما الحكمة الجيدة فهى البناء المتين الذي يصعد على أساس من تزاوج الظروف الاجتماعية وأمزجة الشخصيات أو من تفاعل هذه الأمزجة مع الظروف الاجتماعية داخل جو الفكرة الذي يخيطن بهذا التفاعل ويغلفه » .

ويرى بعض النقاد أن الالتزام بنظرية موضوعة يعرقل الابداع التلقائى ويحد من حرية الشخصيات الدرامية إذ أنها عند اتباع الكاتب نظرية ما تصبح منفذة لنموذج موضوع بدلا من أن تنطلق من داخل ذواتها نفسها . وقياساً على ذلك - كما يقول هؤلاء النقاد - يمكن تفسير قلة عدد شخصيات جالزورثي العظيمة التي كانت لها حياة خارج المسرحيات ، شخصيات مثل سيرانو دي برجرناك أو سير جون فولستاف .

وأظن أن مثل هذا الرأى يعوزه التدقيق والفحص

ذلك لأن الشخصية الدرامية الحقيقية بكل تقدير درامى هى حصيلة مكوناتها المزاجية من جهة والبيئة التي نعيش فيها من جهة أخرى . أما المكونات المزاجية فهى بدورها حصيلة الطباع النفسية والسمات والخواص الجسمية الموروثة - وهى ما نلخصه بعبارة « العوامل البيولوجية » هذا كله بالإضافة إلى عوامل التربية وكل ما يقوم المجتمع به من تعديلات بيئية أو كما تسمى « بالعوامل التاريخية » . إذن فكلام جالزورثي صحيح كل الصحة كما أظن أنه أخذ هذا الرأى عن زولا الذي استقاه من المنبع الأصلي في كتاب كلود برنار « مقدمة لدراسة الطب التجريبي » . (وليس معنى ذلك أن شخصيات جالزورثي من هذا النوع تماماً) .

والرأى عندي أن شخصية هذه أصولها وعوامل تكوينها لا بد وأن تجد حريتها كاملة في نطاق فكرة مسرحية معينة . وعليه فكلام النقاد عن الحد من « الحرية الابداعية » غير صحيح ذلك لأن عنصر الابداع يحدده نوع وطبيعة الشخصية وظروفها ودورها في المسرحية . وهناك نوع من الشخصيات القادرة - بطبيعة رسمها وتكوينها الدرامي وظروفها في المسرحية أو الرواية - على الافصاح عما يجيش بصدرها كما أن هناك أيضاً شخصيات يرسمها الكاتب بحيث لا يمكنها مجرد الكلام . فالعبارة إذن بالتكوين وبالرسم وبالتصوير للشخصية : فالشخصية الشعرية مثلاً أى التي يرسمها الكاتب ويحدد خطوطها ويمنحها السمة الشعرية - تصبح قادرة على الافصاح عن خيالها وعن وجدانها وعواطفها سواء أراد الكاتب الالتزام بنظرية جالزورثي أو لم يرد ؛ لا بد لهذه الشخصية الشعرية أن تفصح في طلاقة وشاعرية تعادل مزاجها - بل تقدر شاعريتها بقدر ما يكون ابداعها تماماً . وعليه فان نظرية جالزورثي لا تقف دون تحرك الابداع التلقائى للشخصيات إن كانت هى بطبيعتها مبدعة وإن كانت التلقائية هى

الصفة المميزة لها . ولكن جالزورثي لا يرضى أن يفرض على الشخصية البكاء انطلاقاً وابداعاً وتلقائية ، ذلك لأن هذه الصفات تكون عندئذ مفروضة عليها من الخارج وليست ناتجة من داخلها هي ومن طباعها هي أو من مكوناتها النفسية والجسمية والاجتماعية .

والواقع أن شخصيات جالزورثي على درجة معينة من الواقعية المعروفة بواقعية « اللحم والدم » . وواقعية « اللحم والدم » لا تكتفى بتقديم الواقع السطحي للبيئة أو بتقديم الحوار الشكلي أو تعالج أفكاراً ضحلة بل هي تنفذ إلى أعماق من ذلك فتعتمد على إبراز الصفات الفردية في الشخصية وعناصر تكوينها حتى تصبح الشخصية المسرحية صورة اجتماعية مرتبطة بواقعها وبزمانها . وكما قلنا فان شخصيات جالزورثي واقعية إلى حد معين من هذا النوع . ذلك لأن المؤلف يكتفى بتصوير معين للشخصيات مستنيراً بخصائصهم الاجتماعية فقط بغض النظر عن الخصائص البيولوجية أو السيكوفيزيولوجية وهي العوامل المكونة لواقعية « اللحم والدم » في بناء الشخصية .

ولقد اهتم جالزورثي اهتماماً كبيراً بالشكل العام للمسرحية واختار البناء الدرامي التصاعدي ولم يبال بالشكل التحليلي لموقف درامي متأزم تعالج المسرحية أصوله وجذوره الأولى . وهذه النظرية قديمة في المسرح . وهي تعتمد على تداخل الحوادث وتشابكها وتصارع الشخصيات فيها حتى تصل المسرحية إلى نقطة الأزمة الدرامية climax التي تحتاج إلى حل تهادئ في نهايته العواصف والتأججات النفسية وتتضح القيم الأخلاقية فيجازى الشرير ويكافأ الخير وتتعادل كفتا العدالة المسرحية وهذا الشكل التركيبي في بناء المسرحيات لجالزورثي جدير بالاعتبار فهناك في السنين الأخيرة شبه اجماع على الرجوع إلى هذا الشكل الفني بعد أن استنفد الشكل التحليلي قدراته حتى أنه خرج

منها إلى اللاشكالية أصلاً . والواقع أن جون جالزورثي كان آخر من بعث الروح في التركيب الدرامي فأكسب البناء الشكلي الآلي مواقف إنسانية وقضايا أخلاقية غطت الهيكل التركيبي الذي كان عند غيره من الكتاب هيكلاً عارياً تظهر فيه آلية البناء وميكانيكية الانتقال من موقف إلى آخر في المسرحية . وآلية التركيب الدرامي كانت مثار الشكوى حتى في أيام جالزورثي، والقارئ للنقاد في آخر القرن التاسع عشر والقرن العشرين يلاحظ هجومهم على هذا النوع الذي استوردته إنجلترا في منتصف القرن ١٩ من فرنسا - خصوصاً من مسرحيات سكريب ويوجين الذي طورهما ألكسندر ديماس (الابن) .

وما زال أثر جالزورثي باقياً في القرن العشرين ذلك لأن مسرحياته بالصفات التي قدمناها - تعرف باسم «مسرحية المشكلة أو مسرحية القضية» . ونحن هنا نهم بهذا النوع من المسرحية ونطوره تطويراً يتفق مع أفكارنا وقوميتنا وتقاليدها وأهدافنا الاجتماعية . لأن مسرح الفكرة أو القضية في إعتماده على المشكلة الاجتماعية يعيش مع المجتمع أين كان ومتى كان : والمشهد للمسرحيات المصرية المعاصرة يلاحظ أوجه الشبه بينها وبين مسرح جالزورثي مع الاختلاف والتطوير الذي يتجلى في مسرحنا في الفترة الأخيرة .

ويقول الأستاذ ألدريس نيكل إن الأسلوب الدرامي عند جالزورثي يعتمد على إبراز المشكلة الاجتماعية الأساسية في وضوح تام وعن طريق طبيعي تماماً وبدون تحوير في المواقف الدرامية أو تغيير في النتائج الأخيرة للمواقف وهذه النتائج عبارة عن الحصيلة الحسائية لسلطان القانون من جهة ونفوذ الطبقة صاحبة الامتياز في المجتمع من جهة أخرى .

كما أن الكاتب يستخدم الحوار الطبيعي الذي يصل في بعض الأحيان إلى اللغة البسيطة العادية المنبثقة عن قلوب طيبة فيها البساطة والإنسانية عند العامة من

عصر شكسبير أو عند الإغريق من قبل كانوا عموماً من
علية القوم وكبارهم ملوكاً أو أمراء أو قواد عظام في
الحروب لهم سلطاتهم وجبروتهم ولكن القرن التاسع
عشر قدم لنا أنماطاً أخرى من البطولات المأسوية أولئك
هم أساساً من عامة الشعب يدفعهم ضعفهم الاجتماعي
وبؤسهم فقراً إلى النهاية الحتمية المؤلمة . وعليه فليس من
النقد بمكان أن تسند اختلاف وجه الشبه بين أبطال
شكسبير وأبطال جالزورثي على أنه ضعف في رسم
أبطال جالزورثي . وقد شرحت هذا الرأي من قبل .

ويرى الأستاذ نيكل أن جالزورثي قد نجح عن
طريق ذلك إلى إبراز اتجاهات نجدها عند كل كتاب
القرن العشرين وأنه بالإضافة إلى ذلك قد سبق الكتاب
تولر في أسلوبه التعبيري وأرى أن هذا حكم يحتاج إلى
كثير من البحث . فان جالزورثي واقعي . وما أبعد
الواقعية عن التعبيرية .

الشعب ، وبدون الاسفاف أو استغلال الموقف
استغلالاً عاطفياً مريضاً ، ويرى أيضاً الأستاذ نيكل
أن جالزورثي لا يعطينا شخصيات كشخصيات
شكسبير فليس عنده ما يشبه هملت أو عطيل أو ماكبث
ولكن شخصياته من عامة المجتمع من نساء ورجال
أولئك الذين نقابلهم ونحادثهم وهم عموماً دون المستوى
العادي ثقافة أو مكانة اجتماعية .

وأنا أرى أن هذه الشخصيات تعاني نهايتها المأسوية
وهي نهاية تنفق اتفاقاً تاماً مع الموقف الطبيعي لضعفهم
ولوجودهم في مجتمع يأكل فيه القوى الضعيف . وقد
لاحظ بعض النقاد الفرق بين شخصيات شكسبير
وشخصيات جالزورثي وقياساً على هذه المقارنة فقد
قللوا من شأن شخصيات جالزورثي ولكن هؤلاء النقاد
قد ارتكبوا خطأ جسيماً في مفهوم الشخصية المأسوية
في القرن التاسع عشر . ذلك لأن الأبطال المأسويين في



علم النفس الفردي لألفرد أدلر

بمقام
الدكتور أحمد فائوت

مدرس علم النفس بجامعة عين شمس

مقدمة

إلا أن هذا التيار العام القوي ، لم يستطع أن يحتفظ في مجراه بهذين النبعين الكبيرين مدة طويلة . فبعد انقضاء عام واحد تقريباً على إنشاء الجمعية الدولية استقل أدلر باتجاهه وانفصل عن حركة التحليل النفسي الأصلية . وتبعه يونج باتجاهه الخاص بعد ذلك بسنوات قليلة . وبذلك أصبح ميدان البحث في النفس ذا أركان ثلاثة لا يذكر أحدهما إلا وذكر الآخران . فقد أصبحت أسماء فرويد ونظريته عن الجنس ، وأدلر ونظريته عن مركب النقص ، ويونج ونظريته عن اللاشعور العام والشخصية ، أصبحت هذه الأسماء والنظريات ترابط وكأنها أعضاء جسم واحد .

لذلك يحتاج تقويم جهود أدلر في تراث علم النفس الحديث ، إلى أن تلقى الضوء على نقطة انشطاره عن التيار الأم - تيار فرويد . ففي هذه النقطة سنتبين كلا من أوجه الالتقاء التي جذبت به إلى فرويد ، وأوجه الخلاف التي ابتعدت به عنه وهو من أول تلاميذه . وقد عيننا أن نعرض تلك النقطة تاريخياً كما عاصرها أرنست جونز ، وهو من رواد التحليل النفسي الأوائل ومن خلال الأحداث الثابتة مادياً في مراسلات

في أوائل هذا القرن بدأ عصر الكشوف العظيمة في مجال النفس . ويكاد مطلع القرن - عام ١٩٠٠ - أن يكون تاريخاً دقيقاً لانطلاقة واضحة المعالم ، بدأها الإنسان تجاه ذاته ، فاقترب من نفسه اقتراباً شديداً لم يخطر له ببال من قبل - وإن صببت إليه نفسه منذ بدء الخلق . وكان سيجموند فرويد^(١) هو محرك الانطلاقة ومشعل الثورة الفكرية التي ترتبت عليها .

وأخذت هذه الكشوف في إثبات قيمتها وتحقيق شرعية وجودها - بعد أن تغلبت على مناهضات فكرية وعلمية وخلقية عدة - فانضم إلى فرويد عدد من العلماء أسهموا في حركته وأيدوا جهوده بجهودهم ، وقد جذبتهم جدة وجدية حركته الكشفية في ميدان النفس الإنسانية . وما كاد ينقضي العقد الأول من القرن حتى تكونت الجمعية الدولية للتحليل النفسي ، فضمت أطباء ومفكرين أخذوا يتزايدون عدداً وحاسماً ، ويتنوعون ثقافة وموطناً . وكان من أبرز هؤلاء ألفرد أدلر وكارلر يونج .

(١) انظر تراث الإنسانية ، المجلد الأول ، العدد الخامس والسادس .

حركة التحليل النفسى ، حتى لا تقع تحت تأثير حماس
مويدي أدلر ، وقد كان حماسهم جياشاً .

* * *

أدلر : اتصاله وانفصاله عن حركة التحليل النفسى

في فبراير عام ١٨٧٠ ، ولد الفرد أدلر بفيينا
عاصمة النمسا . وكان أبوه تاجراً يهودياً وأمه امرأة
تتميز ببساطة الطباع والأمومة ورزاقته الشخصية والحنان
وكان أدلر يفضل أباه عن أمه لغيرته من أخيه الأصغر
الذى أكثرت أمه من تدليلها له . ولم يجد أدلر في
طفولته سعادة تذكر . فمن جانب كان طفلاً من بين
سته أخوة توزعت عناية الأم عليهم فترة حياتها التى
لم تطل ، فقد توفيت وأدلر فى سن مبكرة وجاءت
وفاتها وهى نائمة إلى جواره . ومن جانب آخر ، كان
أدلر كثير المرض ضعيف البنية أصيب بالكساح فى
طفولته الأولى وبعده أمراض أخرى كان أكثرها أهمية
فى حياته التهاب رئوى أثار رغبته فى امتحان الطب عند
الكبر . بل لقد كان طفلاً على شىء من قبح الحلقة
مما أخجله فى بداية حياته الدراسية كثيراً . ومما يذكر
عنه أن المركبات دهمته مرتين فى شوارع فيينا خلال
فترة الطفولة الأولى .

وعندما بلغ أدلر سن الخامسة أدخله أبوه المدرسة ،
فلم يبداً ذكاء يذكر مما دفع مدرسيه إلى نصيح أبيه
بتعليمه مهنة بسيطة تتلاءم مع ذكائه . ولكنه بعد فترة
وجيزة تمكن من اظهار ذكاء وتفوق كبيرين وخاصة
فى تلك المواد التى كان يادى الضعف فيها عندما بدأ
عهد الدراسة .

بعد ذلك أبدى أدلر اهتماماً واضحاً بالعلوم الإنسانية
كالإقتصاد السياسى وعلم النفس وعلم الاجتماع . ولكنه
لم يهض فى هذه الدراسات مدة طويلة ، إذ تحول إلى
دراسة الطب . وبعد أن حصل على أجازة الطب شرع

فى ممارسة المهنة وكان ذلك عام ١٨٩٨ . وفى
بداية حياته العملية اختار ميدان طب العيون . ولكنه
ترك هذا التخصص بعد فترة وجيزة ليصبح ممارساً
عاماً . ومما يذكر عنه أنه كان مولعاً - أثناء دراسته
للطب - بعلم التشريح المرضى إلى جانب مداومته على
الاستماع لمحاضرات العلوم الإنسانية .

تعرض أدلر أثناء ممارسته للطب العام إلى خبرات
وجهته إلى ميدان الأعصاب . فقد كان أدلر حساساً
لأزاء خبرة الموت الذى يصيب بعض مرضاه . وأشعره
ذلك بالعجز أمام المصير الذى يستهدف إليه هؤلاء
المرضى . لذلك آثر أن يتجه إلى التخصص فى علم
الأعصاب . وفى تلك الأثناء كان سيجموند فرويد قد
أثار ضجة كبيرة فى هذا الفرع من فروع الطب . فبعد
أن نشر كتابه «دراسات فى الهستيريا» عام ١٨٩٥
اشترك أطباء الأعصاب فى فيينا فى جدل عنيف حول
قيمة جهود فرويد . لذلك كان لا بد لكل مشغول
أو مهتم بهذا الفرع من الطب أن يتعرف على فرويد
عن طريقين : إما عن طريق البحوث التشريحية القيمة
التي قام بها قبل كشفه فى الهستيريا والتي جعلته من
مصادر هذا الفرع ، وإما عن طريق الجديد الذى
ابتدعه فرويد فى علاج الأمراض العصبية بالإحياء
التنويمى .

هكذا بدأت معرفة أدلر بفرويد . ففى عام ١٩٠٠
صدر لفرويد كتابه «تفسير الأحلام» فأرسل أدلر
لإحدى المحلات تقريراً للكتاب (وإن لم تثبت هذه
الواقعة تماماً) . وفى عام ١٩٠٢ اقترح فيلهلم شتيكل
- صديق أدلر - أن يجتمع مويديو التحليل النفسى فى
منزل فرويد بقصد تبادل الرؤى معه فى كشفهم
التجليلية . وتم ذلك فعلاً ، حيث اجتمع فى منزل فرويد
أول أربعة أبدوا التحليل فى فيينا ، وكان على رأسهم
الفرد أدلر . وتعد هذه الحادثة وذلك التاريخ البداية

بالمهتمين بالتحليل النفسى فى العالم كاد أن يفسد العلاقة بين محلى أوروبا وأمريكا ، إلا أن المسعى كليل بالنجاح وانعقد الاجتماع فى نورمبرج فى ٣٠ ، ٣١ - ٣ - ١٩١٠ وفى هذا الاجتماع انتخب كارل يونج (من سويسرا) رئيساً للجمعية الدولية للتحليل النفسى :

كان لانتخاب يونج وقع سيئ على أدلر وصديقه شتيكل ، أول من دعيا لتكوين جمعية للتحليل النفسى فى العالم . فقد وجدوا فى اختيار محلى من سويسرا استهانة بمحلى فيينا وهم الأوائل . وقد أحس فرويد بغضب أدلر وشتيكل فلتحق بهما فى فندقهما ليجدهما مجتمعين مع بعض أتباعهما . فأوضح لهما أن اختيار يونج يعود على حركة التحليل النفسى بفوائد عدة حيث أن بعض الاتهامات العنصرية والقومية كانت قد بدأت فى تعطيل شيعه . وحتى يمكن لإرضاء أدلر وشتيكل استقال فرويد من رئاسة جمعية فيينا وأوكلها لأدلر وجعل شتيكل نائباً لرئيس الجمعية وعينهما فى هيئة تحرير مجلة الجمعية . بذلك أصبح أدلر فى ١٢ - ١٠ - ١٩١٠ رئيساً للجمعية بصفة رسمية .

لم يجد أدلر فى ذلك ترضية كافية له . ويبدو أنه لم يكن مستعداً لأية ترضية قبل تلك الأحداث بفترة ؛ ففي ٢٤ فبراير عام ١٩١٠ - أى قبل انعقاد الجمعية الدولية بشهر تقريباً - كتب فرويد لكارل إبراهيم يقول له إنه يلقى بعض الصعاب من محلى فيينا القدامى فى الجمعية وعلى رأسهم أدلر وشتيكل وسادجر . وبعد انعقاد الجمعية الدولية بأيام قليلة وفى ٣ أبريل كتب فرويد لفيرنزي يقول له « سأنقل القيادة لأدلر لأنى أشعر بالرضاء عنه ، ولكن لكونه فى آخر الأمر الشخصية الوحيدة الموجودة هنا ، كما أن ذلك سيدفعه إلى الدفاع عن مشكلتنا . وقد أخبرته بذلك » . ويعود فرويد فى ٨ - ١١ - ١٩١٠ - أى بعد تعيين أدلر رئيساً لجمعية فيينا بشهر واحد ليكتب إلى فيرنزي بشكوه

الفعلية لتكوين أول جمعية تحليلية نفسية فى العالم . فمن هذه الاجتماعات تكونت جمعية فيينا للتحليل النفسى ، الجمعية الأم لجميع الجمعيات المنتشرة الآن فى أنحاء العالم . ومن هذا نستدل على أن أدلر قد انشغل بالتحليل قبل عام ١٩٠٢ بفترة .

أظهر أدلر نشاطاً كبيراً فى اجتماعات الجمعية وخارجها ، فكثرت مقالاته ومحوته . ففي عام ١٩٠٥ نشر بحثاً حول الحتمية اللاشعورية وراء الاختيار العفوى للأرقام ، أكد فيه صدق نظرية فرويد المنشورة عام ١٩٠١ فى كتابه الأمراض النفسية اليومية . وفى عام ١٩٠٧ نشر كتابه « دراسة فى قصور الأعضاء وتعويضها نفسياً » . وقد علق فرويد على هذا الكتاب بقوله إن أدلر قد وقع على ملاحظات عن تكوين الخلق ذات قيمة لا بأس بها . وفى عام ١٩٠٨ قدم بحثاً حول « السادية فى الحياة والعصاب » . ويكاد المتأمل لنظرية أدلر فى النفس أن يجد فى هذه البحوث بذوراً أولى نمت فيما بعد لتصبح سيكولوجية مستقلة عن تلك التى قدمها فرويد . وفى مارس عام ١٩٠٩ ألقى أدلر مقالا أمام جمعية فيينا للتحليل النفسى عنوانه « سيكولوجية الماركسية » علق عليه فرويد تعليقا يظهر بوادر النقور والجفاء الذى اشتد بعد ذلك بعامين تقريباً وأنهى بالانشقاق . فقد أهمل فرويد صلب المقال تماماً وقال بأن هذا المقال قد حرك فيه سلسلة من الأفكار تتعلق بأصل الحضارة ، تقوم أساساً على فكرتين هما الاتساع المطرد لوعى الإنسان ، والزيادة المستمرة لكبت النزاع الأولية :

بعد ذلك بعام ، وفى سنة ١٩١٠ ظهرت الحاجة إلى تكوين جمعية للتحليل النفسى على مستوى دولى تضم المشتغلين به فى أنحاء العالم . وفعلا قام فرويد بتكليف ساندور فيرنزي بعمل الاتصالات اللازمة لعقد هذا الاجتماع . ورغم أن أسلوب فيرنزي فى الاتصال

فينا للتحليل النفسي ولم يعد يمكن لفرويد وأدلر أن يتزاملا في نشاط واحد .

بعد هذا الاجتماع استقال أدلر وشتيكل من منصبيهما في الجمعية . وقد شكرهما أعضاء الجمعية على جهودهما وطالباهما بالبقاء في عضويتها . بل لقد اعتبر الأعضاء أن الأمر لا يخرج عن كونه خلافاً علمياً لا يستدعي الانفصال وفعلا بقي أدلر عضواً بالجمعية حتى ٢٤ مايو عام ١٩١١ على أقل تقدير . وفي هذه الأثناء حاول جيكل - أحد الأعضاء - أن يصلح بين الأستاذ وطالبه ولكنه لم ينجح في ذلك . وأخيراً كون أدلر جمعية مستقلة أطلق عليها فيما بعد جمعية التحليل النفسي الحر ، وهي الجمعية التي غير اسمها بعد ذلك إلى جمعية علم النفس الفردي :

نظراً لتكوين أدلر جمعية مستقلة ، طلب فرويد من جمعية فيينا في ١١ - ١٠ - ١٩١١ إعلان عزل أدلر عن عضويتها رسمياً وتحديد موقف باقي الأعضاء من اتجاهه . وبعد الاقتراع على ذلك وافق أحد عشر عضواً على عزله وتمسك به خمسة . وقد وصل الأمر إلى ما هو أشد من ذلك عندما طلب فرويد من أدلر أن يستقيل من منصبه في هيئة تحرير المجلة فاتجه أدلر إلى القضاء لمنع هذا الاجراء . وبذلك وصل الصلح إلى الانشقاق الفعلي لأدلر عن التيار العام للتحليل النفسي ، مكوناً لنفسه تياراً مستقلاً .

يقول جونز عن هذا الانشقاق ، أن فرويد كان إنساناً عنيفاً في حبه وفي عدااته ، ولكنه لم يكن يوماً ليتأثر بهذه الخاصية إذا احتاج الأمر تقديراً للواقع . فرغم أن فرويد يعد مسئولاً عن خلافه مع فرويد ومايرت ، إلا أن خلافه مع أدلر ويونج من بعده كان من صنعهما وليس من صنعه . فعلى ما يبدو ، كان أدلر موضع تقدير كبير من فرويد في بداية الحركة التحليلية مما جعله أقوى أعضاء الجمعية نفوذاً . ثم

سلوك أدلر وشتيكل غير اللائق والكريه والذي يجعله حائزاً عليهما حقاً مزمناً ، ويرد ف قائلاً إنه قد حاول مصالحتهما بشتى الوسائل فوجد الأمر شاقاً . ولا تمر أيام حتى يعاود الكتابة إليه ثانية ليقول له في ٢٣ - ١١ - ١٩١٠ « إنني أمر بظروف عصبية مع أدلر وشتيكل . لقد كنت أمل في انفصال نظيف ، ولكن الأمر يتسع رغم أني لم أترك حيلة إلا وحاولتها معهما . لقد كانت الأمور أسرى عندما كنت وحدي » .

من هذه الوقائع نجد أن أدلر كان قد بدأ في الانشقاق عن فرويد والتحلل من تبعيته . ولكنه استمر رئيساً للجمعية رغم هذه التوترات . ففي أول فبراير عام ١٩١١ قدم أمام جمعية فيينا بحثاً بعنوان « بعض مشاكل التحليل النفسي » ظهرت فيه انتقادات عنيفة لمنهج ونظرية فرويد . ثم أعقب بحثه هذا ببحث آخر ألقاه في اليوم التالي بعنوان « الاسترجال كمشكلة جوهرية في العصاب » اتضحت فيه معالم سيكولوجية مستقلة تماماً ومختلفة فعلا عن السيكولوجية الفرويدية . وأرجئت مناقشة البحثين إلى يومي ١٨ ، ٢٢ - ٢ - ١٩١١ لتنتهي برفض فرويد للأفكار التي قال بها أدلر ودحض نقاط نقده . فقد قام نقد أدلر لفرويد على مفهوم مركب أوديب فقال بأنه افتعال لا تؤيده الخبرة العيادية وأنه تخيل لبعض المرضى ، وفضل عليه مركب الاسترجال القائم على نزعة العدوان (وهو ما سنفصله فيما بعد) . كما وجه نقداً لمفهوم الكبت وحاول اظهار تناقض فرويد بصدده وخاصة في مجال تفسيره للحضارة ورد عليه فرويد مبيناً أوجه القصور في اعتراضاته وأوجه الخطأ في آرائه وعقب على ذلك بقوله « إن التعاليم الأدلرية ليست صحيحة ، ولذلك فهي خطيرة على مستقبل التحليل النفسي وتطوره . إنها أخطاء علمية نتيجة منهج كاذب ، ومع ذلك فهي أخطاء نبيلة : ورغم أنني أرفض مضمون وجهة نظره فإنني أرى فيها اتساقاً وقيمة » . وهكذا ظهر الصلح واضحاً في جمعية

شاهياً شيء من العكر فيما بعد عندما مزجها بفلسفة نيتشه عن القوة فأوضحت ذات صبغة فاشية . وكان فرويد أصلاً يتأفف من السيطرة ويقف موقفاً غير مرحب من الحركة الاشتراكية . لذلك كان الصدمع وكان الانشقاق .

أدلر مستقلاً عن التحليل النفسي

في عام ١٩١٢ غير أدلر اسم جمعيته إلى جمعية علم النفس الفردي واتجه نشاط جمعيته الجديدة إلى المجال التطبيقي فافتتح أدلر عيادة لتوجيه الأطفال . وأخذ يقوم فيها بتقديم الارشادات إلى معلمى الأطفال الشواذ وأهليهم . وسرعان ما زاد الاقبال على هذه العيادات حتى كاد عددها في فيينا أن يصل إلى الثلاثين . ويرجع السبب في نجاح فكرته إلى أنه كان يفحص الحالات ويناقشها في جلسات عامة أقبل عليها الناس فوجدوا منها جدة وطرافة . وبعد أن ذاع صيته قام بزيارات متعددة لبلدان أوروبا ثم اتجه إلى الولايات المتحدة حيث أصاب فيها نجاحاً كبيراً . وكان من علائم نجاحه أن أعلن ستانلى هول - وهو أكثر علماء النفس في أمريكا شهرة - انضمامه إلى حركة أدلر ، وكان ذلك في عام ١٩١٤ . وبدأ الأمريكيون في إقامة عيادات أدلرية في طول البلاد وعرضها .

وفي عام ١٩٢٩ حصل أدلر على منصب أستاذ بجامعة كولومبيا بنيويورك وظل يشغل هذا المنصب إلى عام ١٩٣٢ . وخلال تلك الفترة قام بالقاء المحاضرات في مختلف معاهد المعلمين والتربية وعلى الأطباء في أنحاء الولايات المتحدة المتفرقة . ثم استدعاه عمدة برلين عام ١٩٣١ لإلقاء دروس في مذهبه بالمدينة واستمر في ذلك حتى نهاية عام ١٩٣٢ . وكان ذلك العام نهاية عهد أستاذه بجامعة كولومبيا ، حيث عين أستاذاً للطب بجامعة لونغ ايلاند . وظل يشغل هذا المنصب

أصبح بعد ذلك مصدر متاعب جمة لفرويد بحيث كان انفصاله عن الجمعية أمراً مرشحاً لفرويد نظراً إلى أن فرويد لم يكن ليستطيع أن يتخلى عن أدلر بعد تمسكه به وتعيينه رئيساً للجمعية . لذلك كان طلب فرويد بعزله أمراً محتماً بعد ما لم يعد هناك مبرر لبقائه في الجمعية وهو لا يؤمن بالتحليل النفسى .

وقد بدا لبعض مؤرخى حركة التحليل النفسى أن فرويد كان متعسفاً مع أدلر وأنه أنكره عندما تنكر أدلر لنظريته ، خاصة في استبداله عامل الجنس بعامل الاستراتيجية . ولكن بالرجوع إلى خطابات فرويد ، نجد أن فرويد قد فكر في عامل الاستراتيجية كأساس للعصاب قبل أدلر بخمس عشرة سنة تقريباً ، ولكنه سرعان ما تخلى عن الفكرة تماماً . ففي مايو عام ١٨٩٧ (سنة تخرج أدلر من كلية الطب) حاول فرويد إبراز مجاهدة الرجل للجانب الأثوى فيه مما يسبب العصاب ، ولكنه عاد في أكتوبر من نفس العام إلى التشكك في أولية هذا الصراع ليوكد فساد ملاحظته كلية في نوفمبر من نفس السنة . لذلك لا يمكن ارجاع الأمر إلى أن انشقاق أدلر عن فرويد كان وليد طغيان من فرويد بقدر ما هو خلاف جوهرى في الفكر .

بل يمكن أن نلمس إلى جانب هذا الشكل الموضوعى للخلاف جانباً ذاتياً أيضاً . فجونز يذكر عن أدلر أنه كان جهماً عبوساً يتذبذب سلوكه بين الرضاء والنفور ، كما أنه كان شديد الطموح كثير الجدل عنيفه عندما كان الأمر يتعلق بأولوية أفكاره وأوليئها . هذه الخصائص الذاتية كانت كفيلاً تخلق صدام طبيعى بين فرويد وأدلر ، أو بين قائد لحركة خلقها بنفسه وآخر ينزع إلى تياذتها وتحية صاحبها . فكانة فرويد الراضخة بين المحللين كانت تضيق المجال الذى محتاجه أدلر لتحقيق امكانياته . وقد اتضحت تلك الأحكام من مصدر آخر . ففي البداية كان لأدلر نزعات اشتراكية واضحة

حتى وفاته في مايو عام ١٩٣٧ ، حيث جاءه الموت أثناء زيارته لأبردين بأسكتلنده لإلقاء محاضرات بها . كانت حياة أدلر ناجحة كأكل ما يكون النجاح ، أصاب فيها الشهرة وأتيحت له أوسع الفرص كي يعرض نظريته وآراءه . ومما يدل على ما أصابه من نجاح أن وفاته كانت قد أثارت الشفقة في نفس قريب لفرويد فعلق فرويد على ذلك بقوله « لا أفهم ما الذي يثر عطفكم على أدلر . إن الموت الذي يصيب طفلاً يهودياً من أزقة فيينا في أبردين ليس أمراً مألوفاً ، بل يدل على مدى ما أصابه من نجاح . لقد كافأه العالم بسخاء على ما قدمه من خدمات لمعارضته التحليل النفسي » وقبل ذلك بثلاثة وعشرين عاماً وعندما اعترف ستانلي هول بأدلر علق فرويد قائلاً : « إن الهدف من ذلك هو إنقاذ العالم من الجنس وإقامته على العدوان » .

علم النفس الفردي

رغم أن علم النفس الفردي اسم لحركة أدلر ومدرسته في علم النفس ، إلا أنه عنوان لكتاب من أهم كتبه في نفس الوقت . ويعطينا هذا العنوان ميزات متعددة عند تحقيق مكانة أدلر في علم النفس . فمن جانب يمكننا أن نعرض للمذهب الأدلري كله من خلال عرض كتابه ، وبذلك نكون قد أصبنا هدفين يرمية واحدة . ومن جانب آخر يمكننا بعرض الكتاب أن نتعرض للتفكير الأدلري في مراحل مختلفة . حيث أن الكتاب يضم ثمانية وعشرين مقالة مختلفاً كتبت في الفترة ما بين عام ١٩٠٨ (قبل انفصاله عن فرويد) وعام ١٩٢٣ سنة صدور الكتاب .

والواقع أننا بعرضنا لكتاب علم النفس الفردي نصيب هدفاً ثالثاً دون قصد منا فقد كان نشاط أدلر سبباً في وفرة إنتاجه العلمي إلى حد جعل حصر تراثه أمراً شديداً الصعوبة . فمقالاته متعددة تعدد البلدان التي زارها ومؤلفاته كثيرة بكثرة المحاضرات التي ألقاها .

أما كتبه فيصل عددها إلى خمسة عشر كتاباً ، أبرزها « القصور العضوى وتعويضه النفسى » (١٩٠٧) - وكتابه « الجلبة العصبائية » (١٩١٢) - وكتابه المعنى في هذا العرض « تطبيق ونظرية علم النفس الفردي » (١٩١٨ بالألمانية - ١٩٢٣ بالإنجليزية) . وكما سبق أن أوضحنا في ميزات الكتاب الأخير ، فإننا بذلك نعنى أنفسنا من التعرض لمؤلفاته المتعددة إذا أردنا دقة وشمولاً ، ونعنيها من انتخاب مبتسر لبعض مؤلفاته إذا أردنا إلماماً واختصاراً .

إن التعرض لعلم النفس الفردي يلزمنا بالارتداد إلى جذور الفكر الأدلري الذي نشأ نشأته الأولى في أحضان الفكر الفرويدي التحليلي . في بداية نشاط أدلر - كما يقول جونز - كانت هناك فكرتين هامتين قد برزتا في تفكيره : الأولى ميل الفرد إلى التكامل لشعور بالنقص (وهو ما وضح في كتابه عن القصور العضوى وتعويضه النفسى) والثانية أن الحاجة إلى التكامل تنبع من عدوانية داخلية موروثه (وهو ما يظهر في مقالة الاسترجال كمشكلة جوهرية في العصاب) . ولم يرض أدلر أن يقتفى أثر هاتين الفكرتين إلى أصول فرويدية بل فضل ارجاعها إلى الطابع الأنثوى الكامن في كل ذكر والطابع الذكرى الكامن في كل أنثى . وكان هذا الاسناد ذاته هو نقطة الخلاف والانشقاق والاستقلال لأدلر . وتحددت معالم علم النفس الفردي بعد ذلك لتختلف عن مدرسة التحليل النفسى في خمس نقاط عامة هي :

(أ) أرجع أدلر علة كل سلوك إنسانى إلى نزعة أصيلة في النفس هي تمجيد الشعور بالشخصية وتحقيق تفوقها تعويضاً لشعور كامن بالنقص له شكله العام لدى البشر جميعاً . وهو بذلك يختلف عن فرويد الذى جعل الليبدو أو الطاقة الجنسية محركاً أولياً لكل النزعات والسلوك وليس

مثبت على طفولته برغباتها وبأساليب إشباعها المبكرة ، بينما السوى لإنسان لا تقيد طفولته بل ينطلق محققاً حاجاته في إطار وعي بالمستقبل :

(هـ) أدت هذه الخلافات إلى تمايز واضح بين أسلوب فهم أدلر لعدد آخر من الظواهر وفهم فرويد لها ، ونخص منها بالذكر ظاهرة الحلم وخطة العلاج . لقد وجد أدلر أن الأحلام تبصر بالمستقبل بينما وجد فرويد أنها نظرة إلى الماضي : واختلفا في خطة العلاج بناء على فلسفتين متمايزتين تماماً في النفس . وهذا ما سنعرضه في السياق :

يمكننا أن نوجز فصول كتاب علم النفس الفردى في نقاط أربعة تناولتها فصوله الثمانية والعشرون من زوايا عديدة . هذه النقاط هي :

(أ) القصور والتعويض
Inferiority and Compensation

كما سبق أن بينا ، كانت فكرة القصور من الأفكار المبكرة جداً في نظرية أدلر . فمن ملاحظاته على القصور العضوى الجبلى وعلى العصائين بعجز وعاهات أمكنه أن ينتبه إلى حقائق تشرحية وأخرى نفسية على جانب كبير من الأهمية فطور في رأيه ليضع نظرية في النفس أساسها مبدأ تعويض القصور . لقد لاحظ أدلر أن القصور الذى يصيب عضواً ما يدفع الوصلات العصبية المؤدية إليه إلى اكتشاف مسارات جديدة لها تحاول بها إيجاد بديل أو أكثر يعوض ما يصيب الفرد من تعطل هذا العضو . فإذا أمكن ذلك - وهو نادر في الحال العضوى - فإن عضواً مقابلاً يأخذ في مضاعفة جهده ليعوض الخسارة كما هو في حالات شلل بعض الأطراف أو فساد إحدى الكليتين أو الرئتين . أما إذا استحال ذلك ، فإن عضواً مخالفاً يجتهد في إرهاف نشاطه حتى يمكنه بما جده عليه من حساسية من تعويض

الأمر اختلافاً على تشخيص العلة بل يتعدى ذلك إلى المعلول . فأدلر يرى أن النشاط الجنسى هو أحد أساليب تمجيد الشخصية وإثبات تفوقها بينما يرى فرويد أن إثبات التفوق ما هو إلا نتيجة وشكلا لانصراف الطاقة اللبديية .

(ب) أرجع أدلر علة العصاب إلى اختلال يصيب اتزان التضاد القائم أساساً بين الرجولة والأنوثة لدى الإنسان ، بحيث يكون العصاب هو تمجيد زائف لأحد قطبي التضاد . وبذلك اختلف عن فرويد الذى جعل العصاب إشباعاً متوهماً للنزعة الجنسية يصل إلى حد اتباع أساليب طفلية لهذا الإشباع . ويسر هذا التضاد بين أدلر وفرويد على نفس النسق الذى نجده في النقطة الأولى .

(ج) رأى أدلر أن الرغبات الطفلية الأولى تخضع منذ البداية لضغوط معينة تجعلها تخلق أهدافاً وغايات للحياة النفسية بحيث يصبح سلوك البالغ تحميقاً لغاية تدخل فيها طفولته لا كمحدد لها - إلا في حالة المرض - بل كعنصر أساسى فيها . وبذلك اختلف مع فرويد في نقطة هامة وهى فاعلية الكبت في خلق اللاشعور كأساس للحياة النفسية السوية والمرضية . فأدلر ينظر إلى الحياة النفسية فى غايتها التى بدأت منذ الطفولة ، بينما يرى فرويد أن الطفولة تحدد غائية السلوك البالغ وتمنع المريض - على وجه خاص - من تحقيق ذاته .

(د) اختلف أدلر بذلك عن فرويد في نقطة تالية على جانب أكبر من الأهمية . فقد وجد أدلر أن المريض لإنسان غير مقيد بل منطلق إلى غاية ما تحددت من طفولته بما وقع على رغباته آنذاك من ضغوط . فى الوقت الذى وجد فيه السوى مرتبطاً ومقيداً بواقعة ولحظية عالمه . أما فرويد فقد وجد العكس تماماً . لقد وجد أن المريض

جانب من النشاط المفقود للعضو المصاب وهو ما نجده في رهاقة السمع أو اللبس لدى العميان .

هذه الملاحظات نهت أدلر إلى حقائق أخرى في المجال النفسى وطبيعة المرض النفسى . فقد وجد أن القصور العضوى لا يعوض في المجال العضوى وحده بل قد يجد في أنواع النشاط النفسى مادة تعويضية مناسبة فقد يكون القصور العضوى حافزاً لتفوق في نطاق النشاط الاجتماعى أو العلمى تعويضاً لما أصاب الفرد . ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل إن أدلر قد أرجح كل تفوق اجتماعى أو حضارى إلى شعور بالقصور دفين أخفى بمهارة تحت ستار النشاط التعويضى .

ولم تكن تلك القاعدة الفكرية كافية لوضع صيغة كاملة للزعة التعويضية لدى أدلر يفسر بها السلوك السوى والمريض معاً . لذلك خرج أدلر من ملاحظاته عن القصور العضوى وتعويضه العضوى أو النفسى إلى مجال القصور النفسى ذاته . فوجد أن القصور قد يكون أساساً قصوراً نفسياً أو اجتماعياً أو اقتصادياً أو حضارياً ومثل هذا القصور يدفع الفرد إلى تعويض في نفس النطاق وبما يتاح له في نفس المجال . فالفقر قد يدفع الفرد إلى نشاط تعويضى يمكنه من الاثراء ، وضعة المكانة قد تؤدي إلى التفوق العلمى بما يعوض ذلك الشعور . وهكذا استخلص أدلر قوانين أعم للقصور وتعويضه النفسى فتحرر من ضيق نطاق ملاحظاته عن القصور والتعويض العضوين . ولكنه أفاد من هذا النطاق الضيق فائدة أخرى قبل هجره له وهى معيار ومحك التعويض السوى والمرضى . فقد أمكنه أن يتعرف في النشاط التعويضى العضوى على نمطين :

الأول : تعويض مباشر وفيه ينشط عضو مقابل - إن وجد - بتعويض العضو القاصر ، أو ازدياد نشاط عضو مخالف مما يملأ الثغرات التى تركها قصور العضو المريض : ذلك النمط من التعويض هو التعويض

السوى . والنمط الثانى تعويض غير مباشر ينشط فيه العضو المقابل إلى حد يؤدي إلى تشويه نشاطه الأصيل ذاته دون أن يفيد في التعويض أو أن ينحرف العضو المخالف في نشاطه التعويضى بحيث يخلق نشاطاً جديداً لنفسه فيصبح هذا العضو نفسه قاصراً ، وذلك هو التعويض المرضى .

بهذه الذخيرة من الملاحظات ، رأى أدلر أن وليد الإنسان كائن ضعيف بولادته حساس لضعفه ، يعانى منذ البداية شعوراً بالقصور يعم حياته النفسية والعضوية والاجتماعية ويطبق على رغباته الناشئة . وكون الوليد ضعيفاً يستشعر القصور في كل محاولة له للتحقق فإن نزعة التعويض لديه تنشط تلقائياً فيه فينزح إلى تمجيد شخصيته نزوعاً لا إرادياً تقريباً . ولا يتأتى له ذلك إلا بإنكار ضعفه وقصوره . والمشكلة في ذلك الموقف دقيقة الحل نظراً إلى أنه لن يجد إلا سبيلين أو احتمالين :

إما أن يحاول تعويض قصوره من الواقع وفي الواقع فيتغلب بذلك على شعوره فعلاً ويصبح سويماً بأسلوب تعويضى مباشر . وإما أن يتخلى عن الواقع فيكتسب نمطاً لإنكار قصوره يتسم بالتخييل ووهم التعويض فيصبح مريضاً عصابياً لالتجائه إلى التعويض غير المباشر .

يتفق أدلر مع علماء التحليل النفسى على أن نواة الشخصية تتكون في السنوات الأربع أو الخمس الأولى من العمر . ولكنه يختلف عنهم في أن هذه النواة هى الشعور بالقصور وليس الدافع الجنسى . ففى رأيه أن التبدل الذى يلقاه الوليد - تماماً كالحرمات الذى قد يتعرض له - يدعم شعوره الأصيل بالدونية والقصور ، فينزح الطفل إلى خلق أهداف للنجاح تؤمنه هذا الشعور ويتحدد السواء والمرضى بهذه الأهداف . فالأهداف التى يخلقها الطفل لهذا السبب أشبه بنقطة ثابتة تعينه على اكتشاف طريقة في فوضى الوجود . فإذا كانت هذه الأهداف ثابتة ثباتاً شديداً ولا تقبل التحرك مع اكتشاف

٢ - الشعور بالأنوثة :

إن الثنائية الجنسية Bi-sexuality لدى الإنسان عامة وإحساس الطفل بعدم الأمن يستفز فيه مشاعر الأنوثة التي يأبأها في ذاته ويعترض عليها . ويأخذ الاتجاه التعويضي السوى لهذا القصور شكل الميل إلى النظافة والزعة الفنية والسعى وراء الثروة . أما التعويض المرضى فيظهر في مشاعر بالرجس والشعور بضعف الأعضاء الحسية والقدرة على التعبير ، والإحساس بالحرمان .

٣ - الشعور بالضعفة :

إن ضآلة شأن الوليد وضعف تأثيره في عالمه يولد فيه مشاعر بضعفة مكانته . وتقوده هذه المشاعر إلى تعويض سوى أحياناً قوامه الرغبة في المعرفة والدراسة باللائم والموافق للمجتمع والسعى وراء الانتصار والتفوق وطلب اللذة . ولكنها تقوده أيضاً إلى تعويض غير سوى أحياناً أخرى قوامه الإحساس بالجهل وفقدان معايير التصرف السليم والشعور بالانحطاط ومعاناة وطأة العالم .

وأخيراً يقول أدلر في القصور والتعويض بأساليبه المختلفة إن التمايز بين هذه المصادر الثلاثة وتعويضها ليس تمايزاً تاماً . فكثيراً ما تؤدي عناصر معينة من القصور إلى إتباع أساليب تعويضية ذات صلة بعناصر قصور أخرى . فليس فهم علاقة القصور بالتعويض أمراً يسيراً نظراً لوجود مسارات متعددة لها وأنماط غير مباشرة فيها . فالقصور العضوى لديه قابل للتعويض النفسى من جانب ، كما أن القصور النفسى يسمح بالتعويض العضوى من الجانب المقابل . هذه الطواعية نتيجة حتمية لكون الوليد قاصراً في جميع الجوانب سواء العضوية أو النفسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية . ومثل هذا الوضع يتيح للزعة التعويضية أن تنشط حسبما تتاح لها الفرص وفي ضوء جوانب القصور المتعددة

الطفل جوانب جديدة في الواقع ، أصبحت هذه الأهداف إطاراً لغاية السلوك وأصبحت هدفاً زائفاً وهمياً للتعويض . فالأهداف الوهمية تظهر في الطفولة بعجز الطفل عن الإدراك المنطقي للواقع فتقوده - إذا تمسك بها - إلى العصاب الذى يتنوع بتنوعها . أما إذا كانت هذه الأهداف واقعية أو قابلة للتعديل المستمر وفق قانون الواقع فإنها تعطى استجابة موحدة للعالم وتمنح الطفل وشخصيته السوية لطواغيتها وقدرتها على أن تتعدل حسب مستلزمات الجدة في العالم وبذلك تصبح مجرد جزء من إطار غاية سلوكه .

تنبه أدلر بعد هذا إلى أن الحضارة الغربية تقوم أساساً على تمجيد الشعور بالذكرورة فجعلت من القوة والسيطرة نمطاً سويّاً للتعويض المباشر عن القصور . وبذلك أصبح الهدف العام للنشاط التعويضي في هذه الحضارة هو البحث عن مصادر القوة ومواطن السيطرة . أما التخاذل والشعور بالعجز فقد أصبح نمطاً مرضياً للتعويض حيث يهرب العصبي إلى مرضه ملاذاً له يتيح له الحصول على رعاية الآخرين ويؤكد به قصوره .

وأوجز أدلر المصادر العامة للقصور واتجاهات التعويض المباشر لها في ثلاثة مصادر هي :

١ - الشعور بعدم الأمن :

فالوليد منذ ولادته يرى أن الحياة ساحة للحرب ضد عالم قاس غير مشبع لرغباته فتولد لديه مشاعر وأحاسيس عدوانية ونزعة إلى تعويض قصوره هذا . ويكون التعويض السوى إزاء هذا الخطر هو السعى وراء تقدير الآخرين والوصول إلى مكانة مرموقة في المجموعة والتمسك بالحياة . أما التعويض المرضى فيظهر في خوف دائم وشعور مستمر بالحقارة والمرضى واقتراب الموت مما يؤدي بالمريض في النهاية إلى الحصول على اهتمام زائف من الآخرين وطمانينة واهية .

لديه . وعموماً يرى أدلر أن هذا التنوع في مصادر الشعور بالقصور أو الأشكال التي تتخذها النزعة إلى التعويض تهدف إلى هدف واحد هو تمجيد الرجولة وانكار الأنوثة .

ذلك هو الإطار العام للمفهوم الشائع في مجال علم النفس ، هو مفهوم مركب القصور أو النقص Inferiority Complex والذي أصبح من ضمن تراث الإنسان .

(ب) الاسترجال وإعلان الذكورة

Masculine Protest

من الاستخلاصات السابقة عن نزعة التعويض للقصور الضمني في الإنسان اتجه أدلر إلى تأمل حضارى لوضع الإنسان وتطوره . وقاده تأمله إلى الشكل المحرد للتعويض والصيغة الفكرية للقصور فجعلهما الاسترجال والاعتراض على الأنوثة . فانكار الضعف والقصور نزعة كامنة في الإنسان تماماً كالضعف والقصور . فإذا أضفنا إلى ذلك حقيقة بيولوجية أكيدة وهي خنوثة البشر Hermaphroditism ، فإن سلوك الإنسان سيتهجه إلى انكار الجانب الضعيف في ذاته ، وهو في حضارتنا الأنوثة ، بإعلان الجانب القوى حضارياً وهو الذكورة .

عبارة ثانية تمكن أدلر من ربطه لحقيقة بيولوجية (الخنوثة) وتأمل حضارى (تفوق الرجل) أن يضع صيغة فكرية لقانون القصور والتعويض . أما الحقيقة البيولوجية فـءاها أن البحوث البيولوجية التشريحية^(١) والهرمونية تؤكد وجود آثار للذكورة في الأنثى وآثار للأنوثة في الذكر ، مما خلقت فيهما نزعتين متعارضتين . وأما التأمل الحضارى فيقود إلى الكشف عن ترابط أفكار السمو والعلاء والارتفاع والقسوة في مفهوم واحد يقف على طرف نقيض لأفكار الانحطاط والدناءة والضعف والانخفاض . وما دام تطور الإنسان عامة

لا يختلف في كثير عن تطور الفرد وخاصة فإن اتجاه الحضارة إلى تمجيد المفهوم السامى وتحقير المفهوم المنحط بكل ما يرتبط بهما من أفكار مجردة ، يتحقق أيضاً في اكتشاف الفرد لهذا القانون ذاته خلال تطوره من الطفولة إلى الرشد .

ولا يقف الأمر عند هذا الحد بل نجد أن النزعة التجريدية لدى الإنسان قد جعلت من مظاهر الرجولة مردافاً لمعانى السمو والعلاء وربطت بين الانحطاط والحقارة وبين الأنوثة . ومرد ذلك إلى وضع غير طبيعي جعل الرجل مسيطراً على أدوات الإنتاج^(٢) فأصبح صاحب السطوة في الحضارة . أما بالنسبة إلى الطفل فإنه بمجرد تمكنه من السير على قدميه يشع في اكتشاف هذا التقابل بين العالى والوطىء تمهيداً لاتجاه نزعته التعويضية إلى الصيغة الحضارية المحردة وهي الاسترجال .

عندما ينشط ذهن الطفل وينتبه إلى استقطاب عالمه فإن خوفه من الانتهاء إلى القطب الوطىء يحثه على اكتشاف الثنائية الداخلية - أو خنوثته - فيقرن بين السقوط الذى يتعرض له لضعف بنية وبين مكانة الأنثى في المجتمع . فيتجه إلى تعويض ذلك بالاسترجال وإعلان الذكورة . ولا يختلف الذكر عن الأنثى في ذلك إلا في النحو الذى يعلنان به ذكورتيهما . فالذكر يعلن ذكورته في صراحة تبيحها له حضارته وتجبره عليها ولا تتقبل منه غيرها . أما الأنثى فإنها تعلن عن ذكورتها بصور خفية أساسها أن تقوم بتعذيب الذكر والسيطرة عليه إذا كانت علاقتها بذكور ، أو أن تحقر الأم وتحاول التخلص من سيطرتها تشبهاً في ذلك بالرجل الذى يمارس هو السيطرة على المرأة . فظاهر الرقة لدى المرأة وسلوكها الرقيق يخفى نزعة قوية للسيطرة .

(١) نشير هنا إلى الاهتمام القديم عند أدلر بالتشريح المرضى وتأثره بأفكار ف . انجلز .

(١) نشير هنا إلى الاهتمام القديم عند أدلر بالتشريح المرضى .

إلى السيطرة على الأنثى كوسيلة للاسترجال وإعلان الذكورة . ولكنه في ما يرى أدلر ليس إلا نوع من التعويض الوهمي وشكل مرض من العلاقة لا يعتد به لصدوره عن أناس يعانون منه . والأجدد بنا كما يقول أن ننتبه إلى تعدد أطراف علاقة الفرد بالآخر وأسلوب هذه العلاقة ونمط حياته عموماً . ودله تأمله إلى أن هذه الأطراف ثلاثة :

علاقة الفرد بآخر من نفس جنسه وعلاقة الحب بينه وبين الجنس الآخر وعلاقته بعمله . ويتعدد أطراف نمط الحياة أصبحت فكرة الجنس لديه لا تكفى لتفسير شامل وحلت محلها فكرة الاسترجال وإعلان الذكورة .

(ج) العدوانية والغائية Agression and Infinity

مما سبق نجد أن أدلر قد وضع أساساً لفهم الإنسان هو نمط الحياة . وقد رأى أن هذا النمط يتشكل تحت وطأة الشعور بالقصور والدونية مما يدفع الفرد إلى تحقيق تعويض ما يخلق له هدفاً لحياته . أما الهدف فهو التغلب على الأنوثة الكامنة فيه وتحقيق الذكورة . وأساس الذكورة لديه هو العدوان والسيطرة والقوة . تلك الصيغ المتداخلة تشير إلى أن الشكل الفلسفي للحياة النفسية عند أدلر قد تأثر بفلسفة نيتشه من جانب وبفلسفة فيهنجر من جانب آخر .

لقد فسر أدلر هدف الحياة بأنه نزعة إلى القوة والسيطرة وجعل الأنوثة والأنثى ضعفاً يستحق المغالبة . وتأثر في ذلك - كما يقول - بأراء نيتشه عن القوة والإرادة ، فأثر ذلك في تقويمه للأنوثة . أما الهدف ذاته فعلاقته بالسلوك علاقة غائية وليست علاقة عليية . لذلك أصبحت للإرادة أهمية كبيرة في تحقيق الهدف . وهكذا يتشكل نمط حياة الفرد حسب الهدف المتصدر حياته . ويحقق الفرد هدفه بنوع من إرادة التحقيق . والاختلاف بين فرد سوى وآخر مريض ليس في مصادر خلق الأهداف بل في نوعية الأهداف . بعبارة ثانية ، سنجد

فإذا نجحت المرأة في إقامة اتزان بين نزعة التعويض ووضعها الحضارى اتسمت بطابع من الاستخفاف بقصورها العضوى (فقدان القضيب) واتصلت بالواقع من خلال اتجاه تعويضى مباشر يظهر في الزواج والانجاب .

رغم أن هذه الصياغة الأدلرية لطابع القصور والتعويض قد تتفق في بعض جوانبها السطحية مع نظرية التحليل النفسى عن أولوية الجنس ، إلا أن النظرة المتعمقة تدل على اختلاف جوهرى . لقد قصر أدلر قيمة الجنس على كونه أحد الأمور التى تفهم في ضوء إنمط العام للحياة^(١) Pattern of Life وليس بوصفه يحدد هذا النمط (فرويد) . وتتضمن هذه الفكرة تفرعات عديدة أهمها أن النزعات التعويضية الاسترجالية تحمّل النشاط الجنسى إلى وسيلة للعدوان تظهر في السادية وإلى أسلوب تحقير الموضوع الجنسى (المرأة) وصيغة من صيغ السيطرة وإعلان الذكورة . أما إذا اعتدلت هذه النزعة التعويضية الاسترجالية فان النشاط الجنسى يصبح إحدى علامت الحب والتقدير .

في حدود صياغته للدافع الجنسى وإدراجه تحت النشاط الاسترجالى العام قدم أدلر نقداً لمركب أوديب عند فرويد ومبررات استبداله بمركب القصور . فقد وجد أن العلاقة الأوديوية التى وصفها فرويد وجعلها لب العصاب إنما تنتج عن تدليل الأم لطفلها إلى الحد الذى يطلق جميع نزعاته دون تحريم مما يؤتته تغلباً لحظياً على مشاعر القصور عنده . ونتيجة لذلك يتمسك الطفل بأمه لأنه بسيطرته عليها يعوض قصوره ويتغلب على أنوثته ويحقق هدفاً معيناً . وشيوع النمط الأوديبي من العلاقة مما يجعله أشبه « بنمط للحياة » إنما هو نتيجة زائفة للطابع الحضارى الغربى ، حيث يوجه فيه الجنس

(١) هناك كتاب بهذا العنوان يتكون من عدد من الحالات المرضية التى يبرز فيها أدلر النمط التعويضى في حياتها ويركز أساساً على نمط إعلان الذكورة .

إلى صيغة واحدة - سواء للذكر أو للأُنثى - هي «أريد أن أكون رجلاً كاملاً». إلا أن هذا الهدف كثيراً ما يتحول إلى غاية في ذاته بدلا من أن يبقى وسيلة لتحقيق السيطرة والأمن ، وفي هذه الحالة يصبح الفرد مريضاً عصابياً . فالاسترجال بالنسبة للأمن والسيطرة هو «كأن» وليس السيطرة والأمن ذاتهما . وبوضع الأمر على هذا النحو وصل أدلر إلى أن الحياة النفسية وحدة متحركة حركة دينامية لا تجزىء فيها للفرد فالفرد عنده هو نمط حياة له غاية هي تحقيق مستمر لتلك الغاية .

وتكتمل الحلقة لديه بمفهوم الذكورة . كما أوضح في الأجزاء السابقة . يكون الشعور بالقصور دفعة إلى التعويض ، وبداية لانتباه الطفل إلى استقطاب الأنوثة والذكورة فيه . لذلك يتجه الطفل إلى التعويض باعلان أهداف استرجالية تجافى الواقع في أغلب الأحيان . وأبرز هذه الأهداف التخيلية هو الوصول إلى القوة وممارستها ، أى تحقيق وتنفيذ للعدوان . فالعدوان الطفلى هو هدف وهمى يعطى شعوراً زائفاً بالقوة والأمن . وليس الأمر قاصراً على العدوان البدنى وحده ، بل كل ما يسمح بسيطرة واعتلاء . فالتبول اللاإرادى ونوبات الصرع والخوف والاستسلام للمرض بل وإضراب الطفل عن الطعام ، كل ذلك يعد سلوكاً و « كأنه » عدوان يعطى السيطرة على الأم القلقة على وليدها .

من كل ما سبق نجد أن إرادة القوة وفلسفة «كأن» مع مفاهيم الهدف والغائية وانكار العلية ومبدأ التعويض كل ذلك يقوم على انكار مفهوم اللاشعور ومفهوم الكبت . وهذان المفهومان كانا الأساس لنظرية فرويد ونقطة انشطار أدلر عن حركته . فليس في نظرية أدلر

أن السوى والمريض لا يختلفان في نزوع تعويضى استرجالى ولكنهما يختلفان في واقعية وخيالية الهدف الذى اتخذه غاية للسلوك فشكل نمط حياتهما .

أما تحقيق الأهداف عند أدلر فهو على غرار فلسفة قيننجر المسماة بفلسفة كأن . . As If . وقد أشار أدلر في أكثر من موضع في كتابه إلى تأثيره بهذا الفيلسوف وفلسفته . ومودى رأى أدلر في تحقيق الأهداف أن رضاء الشخص عن هدفه ومدى تحقق مسعاه إليه يأتيه من إحساس ذاتى بأن هدفه قد تحقق . ويبدو ذلك واضحاً في العصاب .

فالأساليب الوهمية لتحقيق الهدف العصابى ترضى «بأن» بعيدة عن الواقع بعداً كبيراً . أما السوى فيحدد لنفسه هدفاً له وجوده في الواقع ويشرع في تحقيقه فعلاً فيصبح سلوكه تحقيقاً قريباً ومباشراً للهدف لا يبعد فيه الواقع عن «كأن» الذاتية . لذلك لم يتخرج أدلر - تخرج فرويد - في حث مرضاه على أن يتمسكوا بمبادئهم بل وعلى تمثل مبادئ الفلاسفة والأنبياء بوصفها «كأن» لهدف خاص بهم لا يجدون سبيلاً فردياً لتحقيقه . وبذلك أصبح دور الجماعة أساسياً في سيكولوجية أدلر بوصفها مقرررة للأهداف ومحددة لسبل تحقيقها . فالجماعات المختلفة باختلاف المكان والزمان قد خلقت لأفرادها من الأهداف المتنوعة ومن أساليب التحقيق المتباينة ما يؤكد هدم نظرية النشاط الغريزى ، وما يؤكد إصالة النزعة إلى التعويض والشعور بالقصور .

إن تحقيق الهدف عند أدلر هو غاية الحياة وتفسير لمعانها . أما شكل التحقيق فيتصل بكل ما يقرب الفرد من الشعور بالرجولة وانكار الأنوثة . وبمعنى آخر ، يرى أدلر أن الحياة النفسية هي نشاط يهدف للوصول

تركيز من أى نوع على الكبت وتكوين اللاشعور ، لأنه لا يجد صعوبة في تفسير السلوك بغيرهما . بل يصل الأمر إلى اعتبارات أخرى يصبح الموافقة على وجود حياة لاشعورية للفرد لا يستقيم مع نظرية القصور والتعويض . ولا بد إذا تعرضنا لمفهوم اللاشعور عند أدلر من أن نصله بنظريته في الأحلام . فالحلم أصلاً كان مفتاح فرويد إلى عالم اللاشعور ولم ينفصل الحلم عن اللاشعور انفصالا جزرياً عند أدلر كذلك .

(د) اللاشعور والحلم

The Unconscious and Dreams

إذا كان أدلر قد خالف التحليل النفسي في منبع السلوك وفي تفاصيل معنى الاعراض فهذا أمر لم يكن ليخرجه من إطار مدرسته القديمة . وقد بدا الأمر على هذا النحو في بداية الأمر بالنسبة إلى أعضاء جمعية فيينا للتحليل النفسي ، ولكن الأمر لم يكن مجرد خلاف رأى كما توهموا . ففرويد يركز الاهتمام أجمعه على اللاشعور ويضعه في تقابل وتضاد مع الشعور مميّزاً بينهما في المضمون وفي قوانين النشاط . أما أدلر فلم يجد تضاداً بين المنظمتين النفسيتين ، ولم ير اختلافاً بين قوانين نشاطهما . فالفرق بين المريض والسوى لديه ليس فرقاً في قدر النشاط الخاضع لمنظمة من المنظمتين ، بل أساسه في الهدف التعويضي . لذلك كان مفهوم اللاشعور هو نقطة الخلاف الجوهرى مع مدرسة التحليل كما كان نقطة الانشطار ومدعاة الاستقلال بنظرية نفسية خاصة .

ومع ذلك لا ينفي أدلر فكرة اللاشعور تماماً ، بل يجد فيها فائدة لنظريته ولعلاجه .

تتلخص نظرية أدلر في اللاشعور في أن هناك تفاوتاً كبيراً بين الأفراد في قدر تأثير سلوكهم بأهداف واقعية يشعرون بها أو بأهداف لاشعورية لكونها تخيلاً

لأهداف لا توافق الواقع مما يدفع الشخص إلى أبعادها عن حيز شعوره . أما ما يدفع إلى أبعاد الأهداف الوهمية إلى حيز اللاشعور فهو الخوف عليها من التحطم في احتكاكها بالواقع عند تحقيقها والحفاظ عليها بنسبائها . بعبارة أخرى ليس اللاشعور نتيجة الكبت - كما يقول فرويد - بل نتيجة حماية أهداف لا واقعية من ضغط الواقع . لذلك كان اللاشعور لديه هو أى نشاط وكل نشاط يجرى بعيداً عن الشعور . أما الشعور - بما له من إمكانيات التفكير اللغوى الرمزي ، فهو الثرى بمادته وموضوعاته ووظائفه . ويمكن من هذا التحديد أن نجد معنى للضمير Conscience . فالضمير ينبع من الجماعة التي تسكب على الطفل معايير محددة للوصول إلى أهدافه بحيث يصبح التفكير والالتزام بهذه المعايير - وهو نشاط شعورى - هو الضمير . وأهمية الأمر هنا تركز على نشأة اللاشعور . يرى فرويد أن اللاشعور أقدم من الشعور لأن الشعور قائم عليه . أما أدلر فقد أرجأ نشوء اللاشعور إلى سن متأخرة باعتباره نتيجة لأساليب الجماعة في خلق نواة الضمير .

على هذا الأساس تختلف نظرية أدلر عن نظرية فرويد في تفسير الأحلام . فأساس التفسير عند فرويد وجود هوة بين الحياة الشعورية الممارسة في اليقظة وبين الحياة اللاشعورية المعاشة في النوم والمسئولة عن الأحلام . أما أدلر - وقد جعل اللاشعور من قوام الشعور - فإنه يرى غير ذلك . يفسر أدلر الأحلام بوصفها تحقيقاً لغايات ، تماماً كالسلوك اليقظ . فما دام الشخص هو نفس الفرد يقظاً كان أو نائماً فلا بد وأن ما يحدد سلوكه في الحالتين واحد . بذلك تناقض أدلر تناقضاً خطيراً مع فرويد . ففرويد يرى في الأحلام تحقيقاً لرغبات قديمة بينما يرى أدلر فيها تحقيقاً لأهداف مستقبلية . وإذا ما كان الحلم تحقيقاً لرغبة فإنما لخدمة نزع السيطرة والقوة .

ويرى أدلر أن للأحلام تأويلين :

تأويل ذكري وآخر أنثوي ، تماماً كأسلوب الشخص في حياته . فأحلام الذكور توول في إطار الغاية من النشاط الذكري وهو الحصول على السيطرة والقوة . أما أحلام الإناث ، فإنها وإن كانت تشابه مع أحلام الكبار ، إلا أنها ذات طابع أنثوي في تحقيق السيطرة والاسترجال .

تعقيب على الكتاب

لا شك أن أدلر لم يعبر تاريخ الحركة الكشفية للنفس دون أن يترك فيها أثراً . فرغم أن علم النفس الفردي كحركة تعطل بل كاد أن يتلاشى تقريباً بعد وفاته ، إلا أنه قد ترك في معجم علم النفس مجموعة من

المفاهيم لن تنمحي ، وخلف وراءه فكرة العبادة النفسية للأطفال التي يوجه فيها الوالدين مع المربين لتحقيق مجال للشباب السوي للريغبات المبكرة . وحركة كهذه - رغم سرعة انتشارها ثم انطفائها - لا بد وأن تكون ذات قيمة إنسانية لأن التحمس لها يدل على إصابتها صدى في النفوس ، وانطفائها يشير إلى أن أدلر كان له تأثير شخصي على تلك النفوس مما جعل وفاته مؤناً لحركته . لذلك يجمل بالمتأمل في حركة علم النفس الفردي أن يركز الاهتمام على الدور الذاتي الذي لعبه أدلر في المدا والجزر اللذين أثرا في هذا العلم . والواقع أن التركيز على هذا الدور هو نفسه مبحث في النفس يمكن أن نطبق فيه نظرية علم النفس الفردي ذاتها لاجلاء الغموض عما أصابها .

مقتطفات من أقوال أدلر

في علم النفس الفردي :

العصابي - ما تستبدل بسمات خبيثة من التحدى والثورة وبعلامات الاعتراض ، كل ذلك يحدث فجأة : والاستبصار الدقيق يكشف لنا مزجاً من الخصائص السلبية والإيجابية رغم أن هناك ميلاً دائماً إلى تغيير الطاعة الأثوية إلى تحدى ذكري . . . إن التقليل من شأن المرأة أمر عام في العصاب . . . فلم أصادف مريضاً عصابياً من الذكور لم يظهر لديه بسمورة أو بأخرى تحقير للإناث ، وفي نفس الوقت للذكور أيضاً .

في الاسترجال :

« إن صورة الحياة النفسية للطفل ، تظهر عادة بوضوح وكأنها تضخم لسمات سوية في المعتاد ، كالعجز الطفلي والحاجة للتدليل والحنان تتطور لتصبح قلقاً وخوفاً من الوحدة وحياء وخجلاً وخوفاً من الأغراب وزيادة في الحساسية والخفر والخوف من عواقب

« إن علم النفس الفردي قد أصبح الآن علماً دقيقاً له موضوعه المحدد . ولا يأتي هذا الانحياز من مجرد موقف وقصد مؤسسه ، بل من منطلق قوى في معالجة ظواهر تبادل الارتباط ببعضها . ولن نوافق أبداً على تغيير أسس علم نفس إنساني مستقر وأن نتبنى غيرها بدلاً عنها . ولن نكون بحاجة للقيام بمبحث خاص في العوامل الجنسية إلا بعد فحص جوانب أخرى من الحياة النفسية . إن علم النفس الفردي يغطي نطاقاً كلياً لعلم النفس وفي مسح واحد . وكنتيجة لذلك يستطيع أن يرينا الوحدة غير المتجزئة للشخصية . »

في القصور والتعويض :

« . . . والسمات الطفلية . . . وفي اختصار سلبية الطفل ، سرعان - وفي حالات الأفراد ذوي الاستعداد

الأفعال ، باختصار ، إنها توحى بسماة أنثوية
لا نخطئها في الطفل .

في الغاية :

« . . . إننا لا نستطيع أن نفكر أو نشعر أو نريد
دون إدراك لهدف ما فإذا التمسنا في أى ظاهرة
نفسية ما يهيب لنا أى تفهم للشخص لم نستطع ذلك
إلا إذا نظرنا إليها معتبرين أياها استعداداً لغاية معينة
. . . لأن الغاية التى تتميز السلوك النفسى تحدد لمختلف
ضروب النشاط الإرادى وغير الإرادى سبباً معينة
ينبغى أن تسير فيها حتى تبلغ الهدف الذى عين لها . »

في اللاشعور :

« يمكننا أن نتعرف على قضايا اللاشعور عند تحقيق
الهدف العصابى فى ضوء هاتين الحقيقتين :
(أ) العلاقات الإنسانية - وفى كمال الظروف -
تمثل صراعاً :

(ب) الأثنى أخط ، وباستجاباتها تعطى مقياساً
لقوة الذكر .

وفي الأحلام :

« إن معرفتنا الظاهرة بالمستقبل لا بد وأن تستمر
باقية فى لاشعورنا . . . فالحلم ليس وسيلة للوصول إلى
موضوع مستقبل بل هو ظاهرة إضافية . . . ففى الأحلام
تحدث كل المراحل المتوسطة فى التوقع وكأنها مقادة
من الأصل بهدف محدد وباستغلال خبرات
شخصية . »

وفي العصاب والعدوان :

« إن العصابى يشعر بأنه مجرم فىصبح حياً شديداً
الميل للانصاف ، لذلك يتحدد اتجاهه بتأثير الوهم الدائم
بأنه شرير محكوم بنزعات جنسية لا ضابط لها ، مستسلم
لاستمتاع لا حد له وقادر على ارتكاب أى جرم . »



مانون ليسكو بريفو

بماتم

الدكتورة كوتر عبد السلام

منهج البحث

حياة القس بريفو ومؤلفاته . قصة مانون ليسكو ، ملخصها وتحليلها وما أتت به من أفكار جديدة . أثرها على الإنسانية . مقتطفات منها .

حياة القس بريفو ومؤلفاته

تعتبر حياة القس أنطوان فرنسوا بريفو في حد ذاتها قصة من أطرف قصص المغامرات . ففي بدء حياته التحق بمدارس اليسوعيين ثم انخرط جندياً بالجيش . وفي هذه الفترة من حياته شعر بعاطفة قوية جامعة كادت تحطم حياته .

ولقد بذل الكثير من الجهد لكي ينسى ، ثم ظن أنه واجد السلوى في التحاقه بكنيسة « البنديكثان » في عام ١٧٢٠ فالتحق بها وهناك درس علم اللاهوت وقام بتدريس العلوم الإنسانية ، ونصب قساً عام ١٧٢٦ . وقد نجح في الوعظ نجاحاً كبيراً وكان لخطبه في هذا المجال صدى عظيم .

ولم يستطع القس بريفو أن يتغلب على ميله الأدبي للكتابة فأخذ يكتب في السر « مذكرات رجل ذي

مكانة » . وفي عام ١٧٢٧ شعر بأنه قد فقد السيطرة على نفسه ولم يعد يستطيع إرغامها على السير في الطريق الكهنوتي الذي لم يكن يميل إليه . فهرب من كاتدرائية سان - جرمان - دي - بري . ولما أخذت الكنيسة تلاحقه اضطر إلى الهرب إلى إنجلترا ثم إلى هولند . وظل يعيش في الخارج طيلة سبع سنوات .

وفما بين عامي ١٧٢٨ و ١٨٣٢ نشر « مذكرات رجل ذي مكانة » في سبعة أجزاء ، وكذلك « قصة السيد كليفلاند » ، الإبن غير الشرعي لكرموبل ، في ثمانية أجزاء . كما أصدر مجلة دورية للإعلام والنقد كان هو محررها الوحيد وقد سماها « ما لنا وما علينا » . وفي عام ١٧٣٥ عاد القس بريفو إلى فرنسا ، والتحق من جديد بكنيسة البندكثان ، وعين مرشداً خبيراً لدى أمير كوتني . واستقرت به سبل الحياة في باريس . ولقد كان نشاطه الأدبي كبيراً جداً ، وكان لا يكمل ولا يعمل . فنشر فيما بين عامي ١٧٣٥ و ١٧٤٠ « عميد كليرن » وترجم ثلاث قصص للروائي الإنجليزي الكبير ريتشارد سويد وهي : بامبلا (١٧٤٢) ، وكلاربسا هارلو (١٧٥١) و « جراندسون » التي لم تنشر إلا في عام ١٧٧٥ . كما بدأ في كتابة « التاريخ العام للأسفار »

ثم تاريخ آل كوندى . وخلال سنوات حياته الأخيرة فكر في كتابة سفر كبير عن أجداد الدين المسيحى ، إلا أنه مات بالسكتة القلبية دون أن يتمكن من تحقيق أمنيته هذه .

ورغم كثرة ما كتب القس أنطوان بريفو فإن أهم كتاباته والجزء الذى أورثه منها للإنسانية هو الجزء السابع من «مذكرات رجل ذى مكانة» الذى نشر عام ١٧٣١ ، ويحتوى هذا الجزء على : «القصة الحقيقية للفارس دى جريو ومانون ليسكو» . وما لبث ذلك الجزء من المذكرات أن لاقى نجاحاً هائلاً فى فرنسا وكانت النساء محتظفنه ويقرأنه وهن يندرفن الدموع مدراراً . ثم أصبح هذا الجزء ينشر بمفرده منفصلاً عن بقية المذكرات ، كما كان له أثر كبير على الحركة الأدبية الإنسانية عامة ، كما سئرى فيما بعد .

قصة مانون ليسكو

ملخصها وتحليلها

يعتقد النقاد جميعاً بلا استثناء أن العاطفة الهائلة المحطمة التى تفتن القس بريفو فى وصفها وأبدع فى نقلها إلى قلوب القراء فى «قصة مانون ليسكو» هى قصة حبه هو الذى صادفه فى مطلع شبابه . فهو يقص فيها قصة حب الفارس دى جريو وعاطفته الجامحة نحو امرأة لا تليق به هى مانون ليسكو ، ثم انحداره معها إلى أحط درجات الخجل والعار . وتفيض القصة بالحقائق الأليمة إذ أن الفارس دى جريو كان يتألم طيلة سير أحداث القصة من حبه ومن ضميره ، فكان يصارع هذا طوراً وذاك أطواراً بلا جدوى كما يقول فى بداية القصة لصديقه تيرج : «لا بد أنها الصديق العزيز تيرج أن يكون عطفك على كبيراً أو مبالغاً فى الكبر ما دمت تؤكد لى أنه يعادل آلامى . لانى أخجل من أن أدعك تشاهد تلك الآلام إذ أنى أعترف أن

سببها غير مشرف : إلا أن تأثيرها موثلم لدرجة أن المرء لا يحتاج لأن يحبنى كما تحبنى أنت لكى يتأثر بها» (١) . وكان دى جريو قد انتهى من إتمام دراسته فى مدينة أميان . وفى الليلة السابقة لمغادرته المدينة والعودة إلى منزل والديه التقى بمانون ليسكو . ولقد بادرت الفتاة بما لها من جمال فاتن صارخ وحركات ماجنة إلى إغرائه وسرعان ما وقع الفتى الغر يتخطب فى شرك إغرائها . واتفقا على الهرب فى عربة الركاب ونفذوا الخطة التى رسماها سوياً واستقر بهما الأمر فى باريس . ولم تكن الفتاة فى أول الأمر تحبه ، بل كانت تحب حياة المحون واللهو والملابس الفاخرة والمال الكثير . فأخذت تخونه دون أدنى شفقة ولا رحمة لحبه وإخلاصه وسذاجته . ولما أدرك دى جريو اليأس من إصلاح حالها قرر هجرها واللجوء إلى دير سان سوبليس بحثاً عن السلوى والنسيان . وهناك زارته مانون وتحدثت إليه فى قاعة الاستقبال . وما أن رآها حتى استعرت نار حبه فى قلبه من جديد فأسلم لها قياده وتبعها كالكلب الأمين . وسافر الحبيب إلى شايو حيث أقاما فترة من الزمن .

وهناك دأب أخو مانون ، وهو شاب مستهتر فاسد الخلق ، على ابتزاز أمواله بلا هوادة ، ثم حدث حريق أكل كل ما كان يملك من مال قليل . فكيف يمكنه والحالة هذه أن يظل محتفظاً بمن يحب وهى التى لا تعيش إلا غارقة فى الذهب ؟ لقد اضطر دى جريو إلى الاستدانة والغش فى اللعب ولكن كل ما كان يكسبه فى اللعب كان يسارع المحيطون به فيبتزونه منه . ولقد حاولت مانون ، بالاتفاق مع دى جريو أن تغش ج . م المعجوز الذى سارع بالقبض عليها . وتمكن دى جريو من الهرب من السجن بعد أن قتل أحد الخدم . كما تمكن من مساعدة مانون على الهرب

(١) الجزء الأول ، طبعة كانتان ص ١٣٥ .

بمساعدة خادم آخر . وحاول الاثنان الانتقام من ج . م . العجوز في شخص ابنه الذي كان ولوعاً بمانون ، وانتهى بهما الأمر إلى أن قبض عليهما من جديد وأودعا السجن .

وأطلق سراح دى جريو : أما مانون فقد رحلت إلى لوزيانا . وحاول دى جريو تدبير كمين للهربات التي تحمل اللاتي يتم ترحيلهن إلى لوزيانا ومن بينهن مانون ، إلا أن أعوانه تخلوا عنه في اللحظة الحاسمة . فلم يكن أمامه إذن إلا أن يتبع مانون إلى نيو أوليانز ، وأن يلتحم في مبارزة من أجلها يجرها بعدها عنوة هارين إلى الصحراء الواسعة . وهناك تموت مانون من التعب والإجهاد بعد أن طهر الألم نفسها . ويهم دى جريو على وجهه أياماً بعد موتها حتى يلتقى بصديقه نيرج الذي قدم ليعود به إلى بلاده . ويعود دى جريو هكذا إلى فرنسا وقد أصبح هيكلًا محطماً .

تعتبر قصة « مانون ليسكو » مرآة تعكس أخلاق الفرنسيين وطبائعهم في زمن القس بريفو . فقد تميز هذا الزمن بالتحلل من قواعد الأخلاق والتساهل الشديد في احترام الفضيلة . ونلاحظ أن دى جريو حين ينزل إلى أعماق نفسه ليحاسبها ، وحين يتألم من وخز ضميره ، نلاحظ أنه متساهل مع نفسه أشد التساهل فهو يقول : « لما لم يكن مع كل هذا في مجمل سلوكي أي شيء عمس شرفي أي مساس ، على الأقل حين أقيسه بشرف الشبان في بعض الأوساط ، ولما كانت العشيقة لا تعتبر أمراً شائناً في ذلك القرن الذي نعيش فيه ، ولما كان اللجوء إلى بعض المهارة من أجل استجلاب الحظ في اللعب لا يعتبر مشيناً . . . »

وهكذا نرى أن فساد دى جريو ما هو إلا جزء من فساد الشبان المعاصرين له ومن فساد القيم الخلقية التي تميز العصر كله . كما يعتبر القس بريفو من أوائل من بادروا بالكتابة عن الهجرة إلى المناطق الحارة البعيدة .

ولقد أفاض في قصته عن الكتابة عن المهاجرين إلى لوزيانا ، وكان هذا أمراً شائعاً حوالي عام ١٧٢٠ ؛ كما اعتمد في سرده على قصص حقيقية سمعها من المسافرين إلى تلك الجهات ، وفصل الحديث من ظروف الحياة في العالم الجديد في ذلك الوقت تفصيلاً . ويعتبر ذلك تجليداً في الأدب إذ من بعده سوف يختار برناردان دى سان بيير « جزيرة فرنسا » التي تسمى الآن بجزيرة موريس مسرحاً لقصته العالمية : « بول وفرجينى » . ويأتى من بعده شاتوبريان فيفيض بكلماته البليغة في وصف الأراضي الشاسعة والغابات المحيطة بالمسيبي ، وذلك في قصته « أتالا » . وبعد ذلك ستظل البلاد البعيدة الحارة حلاًماً يراد الكتاب الرومانسيين وشعراهم حتى بودلير الذي يكتب في قصيدته « دعوة إلى الرحيل قائلاً : « يا طفلي ، يا أختي ، فكرى في المتعة التي سوف نصادفها لو رحلنا معاً إلى هناك . . . » ولم يقتصر تأثير القس بريفو في هذا الصدد على الأدب الفرنسي بل تعداه إلى الأدب الإنجليزي وغيره من الآداب .

أثر قصة مانون ليسكو على التراث الإنساني

لأن هذا التجديد الأدبي ، رغم ما له من قيمة ، لم يكن هو السبب في نجاح قصة « مانون ليسكو » وخلودها . فإذا كانت تلك القصة قد أصبحت من التراث الإنساني الخالد فما ذلك إلا لما تضمنته من وصف للعاطفة التي لا تقاوم والتحليل النفسي العميق للصراع بين الفضيلة والرذيلة ، بين الخير والشر ، بين الروح والجسد .

ولقصة « مانون ليسكو » في هذا المجال جانبان أحدهما كلاسيكي والآخر رومانسي .

أما عن الجانب الكلاسيكي فقد عثر القس بريفو في التحليل النفسي على حقيقة إنسانية جعلت قصته تعتبر تحفة من التحف الكلاسيكية . ولقد خلق الجو الملائم لتولد عاطفة جامحة . ذلك أن مانون : تلك الفتاة

هذا هو الجانب الكلاسيكي لقصة «مانون ليسكو» أما الجانب الرومانسي فهو يتلخص في أن القس بريفو قد أدخل فيها ليدولوجية تعتبر غريبة على العصر الذي عاش فيه ولن تظهر في الأدب بوضوح إلا في عصر الرومانسية . إن دي جريو يرى بصراحة أن عاطفته تغفر له جميع أخطائه . وهو يقارن بين السعادة التي تمنحها له الحب والجنة التي يعده بها الدين وتعهده بها الأخلاق والمثل العليا فيجد أن سعادة الحب أسرع وأضمن وأحق بأن يعدو الإنسان خلفها وهو يقول في ذلك : « إن الحب رغم أنه كثيراً ما نخدعنا إلا أنه يعدني على الأقل بألوان من الرضا والسعادة بينما يطلب مني الدين أن أزول ألواناً من الحزن والعذاب » . وهكذا نراه بهذه الأفكار التي يعبر عنها بعد تفكير وتأمل طويلين يحطم جميع الحواجز الدينية والخلقية والقيم التي ينشأ عليها المجتمع والأسرة . ونراه يتحدى اللعنات التي تنصب عليه من كل جانب ولكن المزيمة تلحق به في النهاية فيختر صريعاً ضحية لتمرده على قيم الدين والمجتمع وضحية لثورته النفسية . وهو بهذا كله يذكرنا برينيه بطل الكاتب شاتوبريان ، وهو من طليعة الرومانسيين ، إلا أن دي جريو أكثر واقعية من رينيه ولا يهيم مثله في الخيال وإنما يستند في عاطفته على الواقع ، وهو يذكرنا كذلك بهرناني بطل فيكتور هوجو ولكن في صورة أبسط وأقل ضجيجاً . كما يذكرنا دي جريو ، ربما قبل رينيه وهرناني ، بسان برو بطل قصة «هلويز الجديدة» لجان جاك روسو في صراعه النفسي بين القيم الخلقية والاجتماعية وبين العاطفة التي لا تقاوم . وهكذا نرى أن القس بريفو في قصته هذه قد سبق عصره وبشر من بعيد بما قبل الرومانسية وبالرومانسية .

وثمة أفكار أخرى جديدة أدخلها القس بريفو في قصته لأول مرة في تاريخ الأدب ، واعتبرها الرومانسيون من بعده من صميم دنياهم الأدبية . ومن

الرائعة الجمال الماجنة الحركات والتي لا تؤمن بأي قيم أو مبادئ خلقية ولا تخجل من التعبير بمختلف الطرق عن شهواتها البهيمية ، ولا تستطيع مقاومة إغراء الجسد أو المال ، مثل تلك الفتاة قد خلقت لتسحر الأغرار من الشبان وتقدر على أن تجعل من شاب برئ مثل دي جريو العوبة في يدها . وها هي فعلاً تجعل منه العوبة في يدها تأخذها متى تشاء وتبذرها متى تريد . ويحاول الشاب الساذج أن يقاوم سحرها . وتتنازع آلام الحب ووخز الضمير ولكن دون جدوى فقد أعماه الحب وأخضعه لسלטانه كما يخضع الكلب الذليل ، وهو يعلم إلى أي درك أسفل يتقاد . لقد ارتكب دي جريو جريمة قتل ، وسرق وغش في اللعب وسجن ، وهو الشاب ذو الثقافة الدينية الذي نشأ في بيئة صالحة . وهو يدرك تمام الإدراك بشاعة ما يرتكب من جرم ولكنه يفسر صراعه هذا قائلاً :

« إن من واجبي أن أنصرف طبقاً لما يملئني على فكري ، ولكن هل التصرف ملك لي ؟ » .

إن مأساة دي جريو هي مأساة أورست بطل مسرحية أندروماك لراسين حين يجد نفسه منقاداً لعاطفة عمياء لهرميون ، وعبثاً كان يحاول نسيانها أو مقاومة ما كتبت عليه الأقدار من لعنات . وهي كذلك مأساة « فيدر » بطل المسرحية التي تحمل اسمها حين تحاول مقاومة العاطفة المحرمة وتتوسل إلى القدر أن يرحمها ، ولكن القدر حين يكتب شيئاً على الإنسان لا يرحمه ولا بد للإنسان من أن يطأطيء الجبين ويرضخ لما كتب عليه .

وهكذا نجد أن القس بريفو في قصته «مانون ليسكو» قد انتحى نحو كبار الكتاب الكلاسيكيين ، وأنه قد الج في قالب قصصي أحد موضوعات مسرحيات راسين :

المتكلف المتصنع التي كانت تكتبها سيدات مجتمع المتحذلقات كالأناثة دي سكودرى .

وفي القرن الثامن عشر . وقبل نشر القس برينفو لقصته « مانون ليسكو » . نختار مارينفو في قصة « حياة ماريان » بطلته فتاة صغيرة من أصل عريق تنشأ نشأة فقيرة وتنتهى بعد سلسلة من المتاعب بمعرفة أصل أسرتها وتزوج من شاب عريق مثلها كانت قد أحبته قبل أن ينكشف لها ماضى حياتها وتعرف من هى . وهكذا نرى أن أحداً قبل برينفو لم يجعل من العاهرة بطله لقصته .

والواقع أن مانون ليست عاهرة أو بغياً بالمعنى المتعارف عليه . وإنما هى فتاة مستهترّة بجميع القيم والمبادئ الخلقيّة . يفشل أهلها في توجيهها فيقرررون إدخالها أحد الأديرة حتى يحولوا بينها وبين استمراء حياة الفساد . ولكنها تلتقى . وهى في الطريق إلى الدير . بدي جريو فتقرر للفور الحرب معه من هذا المصير الذى يديره لها أهلها والذى كانت تراه بشعاً مشؤماً لا يتلاءم مع طبيعتها . فتهب تنسج حوله شباك إغرائها التي ما لبث الشاب الساذج أن وقع فيها . وهى رديئة المعدن وكأن الشيطان قد تجسد جسمها فأخضعه للشهوات وحب المال . ولم يعرف قلبها الحب الحقيقي ونبل التضحية ولا يرتفع ويسمو إلا في نهاية القصة . ومع ذلك فكما نرى ثمة تشابه كبير بينها وبين طبيعة البغى أو العاهرة مما حدا بالنقاد إلى الاعتقاد بأن الرومانسيين حين جعل بعضهم من البغى بطله لقصصهم قد استوحوا هذه الفكرة من قصة « مانون ليسكو » . وقد استطاع القس برينفو في نهاية قصته أن يستدر عطف القراء ودموعهم على هذه الفتاة بعد أن تطهرت من دنس الشهوات وسمت نفسها بالحب الحقيقي . كما أبدع في وصفه المؤثر لميتها وسط الصحراء العريضة القاحلة .

هذه الأفكار اختيار الفتاة الماجنة بطله للقصة . فإذا تتبعنا تاريخ القصة في الأدب الفرنسى ابتداء من العصور الوسطى حتى القس برينفو نجد أنه هو أول من أعطى مثل هذا الدور لفتاة ماجنة ساقطة . فقد كانت القصة في العصور الوسطى « كقصّة الوردة » مثلاً ، خيالية تجرى في جو من نسج مخيلة الكاتب أو الشاعر ويغلب عليها تأثير ميثولوجيا اليونان أو الرومان . ففي قصة الوردة هذه يقص علينا جيلوم دي لوريس . في النصف الذى كتبه منها ، حلماً رآه . فهو يقترب من مملكة إله الحب التي يحيط بها سور مرتفع تزينه عشرة تماثيل هى : الكراهية والخداع والحسة والكذب والجشع والبخل والحسد والحزن والشيخوخة والفقر . وتقوده السيدة وازوز إلى حيث يجلس إله الحب وسط الحدائق الغناء فيرميه بخمسة من رماحه ويعدده له ما يطلب إليه تنفيذه من شروط . ثم يقترب الشاعر من الوردة ، وهى ترمز للعجبية . ويقوم على حراسها الحجل والخوف والخطر وسلاطة اللسان . ورغم نصائح سيدة العقل فهو يقترب من الوردة ويقبلها . وتوقظ سلاطة اللسان الغيرة التي كانت نائمة فتقيم قلعة تحبس فيها من تولى إرشاد الشاعر إلى مكان الوردة واسمه « الاستقبال الحسن » . وتنتهى القصة أو تتوقف بأن يسلم الشاعر نفسه لليأس دون أن يتمكن من اقتطاف الوردة .

وفي القرن السابع عشر يغلب على القصة طابع الحب بين الرعاة إلا أنه حب مثالى بين أناس لا يشبهون الرعاة في شئ ويعيشون في جو سحرى من نسج خيال المؤلف يقدر فيه الشاب حبيته ويكرس حياته من أجل حبها وتحقيق جميع رغباتها ونزواتها . هذا خلاف قصص الحب التي تجد في قصور الأمراء والنبلاء مسرحاً وتصور دنياهم وتقاليدهم وحفلاتهم وسهراتهم كقصّة « أميرة كليف » لمدام دي لافاييت ، أو قصص الحب

ولقد تأثر فيكتور هوغو بهذا الموضوع وجعل من العاهرة بطله لبعض مسرحياته وقصصه كـ «ماريون دي لورم» (١٨٣١) وقصته البؤساء (١٨٦٨). إلا أنه حور موضوع هذه الأخيرة من فتاة مستهتره لا تسطيع مقاومة شهوات الجسد إلى بطله تضعها المقادير في ظروف قاسية ويدفعها الفقر دفعا إلى بيع جسدها لإطعام طفلها. كما التقط بلزاك هذا الموضوع وعالجه معالجة واقعية. وضمن قصصه التي أراد أن يعطينا فيها فكرة كاملة عن المجتمع في عصره كرس إحدى قصص «الكوميديا الإنسانية» للعاهرات وهي: «بريق العاهرات وبؤسهن». كما تبنى ألكسندر دوماس الابن فكرة العاهرة البطله في قصته المعروفة: «غادة الكاميليا» (١٨٥٢)، فصور لنا في أول القصة العاهرة مارجريرت جوتيه في الصورة المألوفة للعاهرة بجشعها واستهتارها وقلها المتحجر. ثم ما تلبث أن تصادف الحب الحقيقي فترتد إليها طبيعتها الأولى وتتحول إلى امرأة أخرى طيبة القلب مخلصه تعرف معنى التضحية النبيل فتضحى بنفسها من أجل سعادة من تحب وتموت على فراش المرض وقد ارتفعت إلى أقصى ما يمكن أن ترتفع إليه النفس البشرية من سمو. ولقد كان ثمة إجماع لدى الكتاب الفرنسيين على أن البغايا وإن قست عليهن الظروف إلا أنها لم تجردهن من إنسانيتهم. فإذا ما تهيأت لهن الظروف الطيبة وصادقهن القلوب الرحيمة المتسامحة ظهرت صفاتهن الطيبة من جديد. وفي هذا يقول ج. ميشليه: «إن النساء سافكات الدماء اللاتي ارتكبن عملا إجراميا بدافع الغضب أو الغيرة لم يفسدن فسادا تاما. فإذا أحسن استخدام ما لديهن من طاقة لوضعنها كلها في الحب والأسرة وأصبحن ناعجا حقيقيه. وينطبق هذا الكلام على شهيدات أو قديسات الدعارة اللاتي خضعن لهذا المصير بدافع حبهن لأبنائهن أو لأداء واجهن كأمهات،

من يعتقد أنهم قد تدنس؟ إن قلبهن المخطم والذي هو في الحقيقة أنقى من أى قلب آخر متعطش إلى الشرف والحب، وليس ثمة من هو أجدر منه بالحب» (١)؛ ويؤيده الكاتب المحدث رومان رولان في هذه الفكرة نفسها، فهو يرى في قصته «النفس المسحورة» أن الإنسان مكون من جانبين: أحدهما نبيل وهو النفس والآخر وضعيع وهو الجسد. فإذا تدنس الجسد أمكن تطهيره أما تدنيس النفس فهذا ما لا علاج له. وفي هذا تقول بطله القصة آنيث ريفير: «لقد دنست جسدي ويداى وإنى لأغسلهما في عتف. أما قلبي فهو ما زال سليما لم يمس ولم يصل الوحل إليه» (٢).

ولقد تأثر كتاب القصة في مصر منذ بداية هذا القرن بموضوع العاهرة وإمكان تحويلها إلى امرأة فاضلة، فكتب نجيب الحداد قصة «إيفون مونار» التي لاحظ الجميع لدى نشرها أوجه التشابه بينها وبين قصة فيكتور هوغو «البؤساء»، إذ أن كلتا البطلتين، فانتين في «البؤساء» وإيفون في «إيفون مونار» قد تعرضتا لإغراء أحد الشبان الذي ما لبث أن تخلى عنها، وكانت ثمرة هذه العلاقة طفلة بريئة تضحى الأم بنفسها من أجلها. كما لاحظ الجميع تشابها بين تلك القصة وقصة «غادة الكاميليا» لالكسندر دوماس الابن حيث أن كلتا البطلتين قد أعادها الحب الحقيقي إلى طريق الفضيلة والنبيل والتضحية السامية.

ولقد أبدع القس ريفو في تصوير مانون في آخر لحظات حياتها وهي تحتضر أمام عيني عاشقها دي جريو فزراه يقضى الليل إلى جوارها يحيطها بحنانه وعطفه ووجهه عليه يبعد عنها شبح الموت الرهيب. وتبذل هي أقصى ما في جسدها المظني من بقايا قوتها الزائلة لتخفى

(١) ج. ميشليه «المرأة» ص ٤١١، ٤١٢ طبعه هاشيت.

(٢) رومان رولان «النفس المسحورة» ص ٤٩٥، طبعه

ألبان ميشيل.

حياة جديدة في الأدب الفرنسي عامة وفي فن القصة خاصة ؛ فأصبحت العاطفة الجياشة المسيطرة التي يضعف البطلان أمامها وتعصف بكيانها عصفاً هي المقوم الرئيسي للقصة بعد أن كانت لدى الكلاسيكيين ومن سبقوهم ومن تلوهم من كتاب القصة في بداية القرن الثامن عشر من أمثال ماريفو حدثاً ضمن أحداث أخرى كثيرة وواحداً من أهداف الكاتب الروائي لاهدفة الرئيسي . كما أدخل القس بريقو في قصته أفكاراً جديدة كوصف البلاد البعيدة واختيار العاهرة بطله للقصة مما تأثر به كثير من أصحاب الأفلام الخالدين كما رأينا .

مقتطفات من قصة مانون ليسكو

ولعل فكرة القارئ عن قصة « مانون ليسكو » لا تكتمل وتصبح واضحة إلا لو قرأ مقتطفات من روائع ماخط القس بريقو فيها بوحى من عاطفته الصادقة ؛ وقد أطلق لقلمه العنان يعبر في صراحة وبساطة عما يجيش في نفسه من مشاعر فائرة متضاربة ؛ ففي النص الذي تجد ترجمته فيما يلي يقص علينا الفارس دي جريو كيف نجحت مانون في إغرائه من أول مقابلة لها :

« ورغم أنها كانت أصغر مني سنّاً فقد تلقت بمجاملاتي دون أن تبدي أي شيء من الضيق بها ؛ وسألها عما أتى بها إلى أميان ، وعما إذا كانت تعرف أحداً بهذه المدينة . فأجابت في لباقة بأن والديها أرسلها إليها لكي تصبح راهبة . وكان الحب الذي غزا قلبي منذ لحظة قد جعلني أرى الأمور بوضوح ، فرأيت في هذه الخطة ضربة قاضية لجميع أماني ورغباتي . وتحدثت إليها بطريقة جعلتها تفهم مشاعري إذ أنها كانت تفوقني كثيراً في التجارب ؛ لقد أرسلوها رغم إرادتها إلى الدير ؛ وهذا بلا شك لوضع حد ليوها إلى اللهو التي كانت قد تبدت والتي تسببت فيما بعد في كل ما أصابها

هذه الآلامها ، ولكنها ما تلبث أن تلفظ آخر أنفاسها ، فيجلس إلى جانبها يتأملها وقد عزت عليه الدموع . ولولا خوفه من تعرض ذلك الجسد الحبيب المسجي أمامه ، والذي تجرد هو من ملابسه ليغطيه ، للتغفن والتحلل ، أو من اجتذابه للوحوش الضارية لما تردد في الجلوس إلى جواره حتى يقضى هو الآخر نخبه ؛ وتبعث فيه هذه الأفكار العزم فيهب يحفر لحبيته قبراً بأظافره يسجها فيه ويغطيها بيديه بالرمال وهو يود لو كانت هي التي تقوم بالنسبة له بهذه المهمة البغيضة . ولقد أعجب الرومانسيون ومن مهّدوا لهم من أمثال جان جاك روسو وبرناردان دي سان بيير وشاتوبريان بهذه الميتة الموثرة فأخذوا يتفننون في وصف أمثالها استدراراً منهم للدموع قرائهم . فصور لنا روسو في قصته « هيلويز الجديدة » البطلة وهي تغرق أمام عين حبيبها وأولادها ، وصور لنا برناردان دي سان بيير في قصته المعروفة « بول وفرجينى » البطلة فرجينى وهي تغرق في المم أمام عيني حبيبها بول الذي طال انتظاره لها وشوقه إليها . كما يعتبر مشهد دفن أتالا في قصة « أتالا » من أبداع ماخط قلم شاتوبريان . وكذلك استطاع فيكتور هوغو أن يؤثر في قرائه حين وصف احتضار فانتين في قصة « البؤساء » . ومن الميتات الشهيرة كذلك ميتة مارجریت جوتيه في قصة « غادة الكاميليا » إذ لفظت أنفاسها بين ذراعى حبيبها الذي هرع إليها في اللحظة الأخيرة بعد أن عرف حقيقة موقفها منه وما قامت به من تضحية من أجله ؛ وبعد أن كان المرض قد نخر عظامها وحوّلها إلى شبح ذابل هزيل . ولعل محمد حسين هيكل قد تأثر بهذه الميتات لا سيما ميتة مارجریت جوتيه حين جعل بطلته زينب تموت بنفس مرضها وبعد أن أصبحت قاب قوسين أو أدنى من السعادة التي طال انتظارها لها .

وهكذا نرى أن قصة « مانون ليسكو » قد أثرت في التراث الإنساني تأثيراً كبيراً إذ انبثق منها تيار بعث

المحترمة أن يشرفوني بحضورهم . وهكذا انتشر اسمي في جميع أحياء باريس وبلغ أذني حبيبتي الخائنة : ولم تكن مانون متأكدة منه بعد أن أصبح مقروناً بلقب القس ، إلا أن بقية من حب الاستطلاع أو بعض الندم على خيانتها لي (ولم أستطع أبداً أن أتبين أى هذين الشعورين هو الذي دفعها) جعلها تهتم بذلك الإسم شديد الشبه باسمي . فحضرت إلى السوربون مع غيرها من السيدات لحضور مناقشة بحثي ..

ولم أدر شيئاً عن هذه الزيارة إذ من المعروف أنه توجد مقصورات خاصة بالسيدات في هذه الأماكن يختفين فيها وراء حواجز . وعدت إلى دير سان سوبليس وقد غمرني الحمد والتقريظ . وكانت الساعة السادسة مساء . وبعد لحظة من وصولي أخبرت بأن هناك سيدة تريد مقابلتي . وتوجهت فوراً إلى قاعة الاستقبال . يا إلهي ! أية رؤية مذهلة تلك ! لقد وجدت بها مانون . لقد كانت هي ، ولكنها كانت أجمل وأكثر بريقاً مما رأيته من قبل . لقد كانت في ربيعها الثامن عشر ، وتعدى سحرها كل ما يمكن وصفه . وكانت سماتها تعبر عن الرقة والوداعة والجازبية ! كانت سمات الحب نفسه . لقد بدا لي وجهها كله كما لو كان عملاً سحرياً .

وتملكني الارتباك لدى رؤيتها . ولما كنت لا أستطيع الحدس بسبب تلك الزيارة فقد انتظرت وأنا أغض الطرف وأرتعد أن تفصح هي عن السبب . إلا أن ارتباكها كان لبعض الوقت معادلاً لارتبائي . ولما رأيت أن صمتي قد طال وضعت يدها على عينها لتخفي بعض الدموع . وقالت لي في خجل إنها تعترف بأن خيانتها تستحق كرهى ، ولكن لو كان صحيحاً أنني شعرت نحوها في يوم ما بالود فقد كان كذلك ثمة قسوة في تركها عامين دون أن أعنى بالسؤال عن مصيرها ، وأن هناك مزيداً من القسوة في رؤيتها أمامي بخالتها التي

وأصابني من تعاسة . ولقد قاومت نوايا أهلها القاسية بجميع الحجج التي استطاع أن يملئ بها حبي الوليد وبلاغتي التي كونها الفلاسفة وعلماء اللاهوت . ولم تبد هي أى شدة أو ازدراء . وقالت لي بعد لحظة من الصمت إنها تنبأ بأنها سوف تكون شديدة التعاسة ، إلا أنه يبدو أن تلك هي إرادة السماء ما دامت لا تترك لها أى وسيلة لتجنبها . ولم تدع لي رقة نظراتها ومسحة الحزن الساحرة التي كسبت وجهها وهي تنطق بهذا الكلام مجالاً للتردد لحظة في إجابتي ؛ أو ربما كان الدافع لذلك هو قدرى الذي كان يجزني إلى الضياع . وأكدت لها أنها لو أرادت التحقق من صدق ومن العطف الذي لا حد له الذي توحى لي به لكروست حياتي لتخليصها من طغيان أهلها وإسعادها . وكلما فكرت فيما بعد في ذلك أصابني الدهشة : إذ من أين أتيت كل هذه الجرأة والسهولة في التعبير عما يجيش في نفسي . ولكن لو لم يكن الحب يحقق المعجزات لما اتخذوه إلهاً » .

وتخون مانون حبيبها ويدبر أبوه خطة لاختطافه وإعادةه إلى بيت الأسرة . ويمضي دى جريو عاماً في باريس بعيداً عنها . ويتقدم إلى الجامعة لمناقشة بحث أعده في اللاهوت فتحضر مانون المناقشة ضمن من حضرها من سيدات المجتمع . ولندع دى جريو يقص علينا تلك القصة بنفسه :

« كنت قد قضيت في باريس حوالي العام دون أن أستفسر عن أخبار مانون . ولقد كلفني كثيراً في أول الأمر أن أعامل نفسي بكل هذا العنف . إلا أن نصائح تيرج الدائمة وتفكيرى أنا نفسي ، كل هذا جعلني أنتصر على آلامي . ومرت الأشهر الأخيرة في هدوء حتى أنني اعتقدت أنني على وشك نسيان تلك مخلوقة الرائعة الخائنة إلى الأبد . وحين وقت مناقشة بحث عام في مدرسة اللاهوت ، فرجوت كثيراً من الشخصيات

توجد فيها دون أن أوجه إليها كلمة واحدة . ولقد كان اضطراب نفسي وأنا أستمتع إليها لا يمكن وصفه .

وجلست وظللت أنا واقفاً وقد استدرت نصف استدارة دون أن أجروء على مواجهتها مباشرة . وشرعت عدة مرات في إجابات لم أجد القوة على إتمامها . رآخرى بذلت جهداً كبيراً لأصيح في ألم : « أيتها الخائنة مانون ! أيتها الخائنة ! أيتها الخائنة ! » وكررت لى وهى تذرف الدمع السخين أنها لا تدعى تبرير خيانتها . فصحت فيها قائلاً : « فماذا تدعين إذن ! ؟ » فأجابت : « لاني أدعى الموت إذالم ترد إلى قلبك الذى لا أستطيع الحياة بدونه » . فقلت لها وأنا أذرف أنا نفسى دموعاً حاولت عبثاً حبسها : « اطلبي إذن حياتى أيتها الخائنة ، اطلبي حياتى إذ هى الشئ الوحيد الذى أستطيع أن أضحي به من أجلك لأن قلبى لم يكف لحظة عن أن يكون لك » .

ومن أروع ما كتب القس بريغو في هذه القصة ، كما قدمنا ، وصفه لميئة مانون وسط الصحراء . فلنتركه يقص علينا آلامه بهذه المناسبة ويترك العنان لقلمه فينقل إلى قلوبنا كل ما قاساه من عذاب :

« وظللنا نسير ما استطاعت مانون المسير أى ما يقرب من فرسخين ، وذلك لأن هذه الحبيبة التى لا مثيل لها كانت ترفض دوماً التوقف قبل ذلك . ولما أضناها التعب آخر الأمر اعترفت لى بأنه من المستحيل عليها مواصلة المسير . وكان الليل قد أرخى سدوله فجلستنا وسط سهل فسيح دون أن نجد شجرة نستظل بظلها . وكان أول همها هو تغيير ضمادة جرحى ذلك الجرح الذى تولت هى بنفسها تضميده قبل رحيلنا وعبثاً حاولت الاعتراض على رغبها . ولو أنى رفضت أن أحقق لها الرغبة فى أن ترانى فى راحة وبعيداً عن الخطر قبل أن تفكر فى حياتها هى لقضيت عليها . فاستسلمت حيناً من الوقت لرغباتها وتلقيت رعايتها لى فى صمت وخجل .

ولكن بعد ما انتهت من إشباع حبا لى ، كيف لا يتدفق حبي لها بدوره حاراً ! لقد تجردت من ثيابي كلها حتى تصبح الأرض بالنسبة لها أقل خشونة بأن فردتها تحتها . وجعلتها توافق رغباً عنها فى أن أتحمّل من أجلها كل ما أستطيع تصوره من متاعب . وأخذت أدق يدبها بقبلاى اللتهبة وبأنفاسى الحارة . وقضيت الليل بطوله ساهراً إلى جوارها أتوسل إلى السماء أن تجعلها تنام نوماً هادئاً لذيداً . يا إلهى ! كم كانت توبلاى حارة ومخلصة ! ...

ولتصفحوا عنى إذا كنت أختم فى كلمات قليلة قصة ذكرها يقتل نفسى قتلاً . لاني أقص عليكم مأساة لا مثيل لها من قبل . إن حياتى كلها قد كرسيت للبقاء عليها . ولكن رغم أنى أحمل تلك المأساة دوماً فى ذاكرتى إلا أن نفسى تراجع فى ارتياح كلما حاولت الكلام عنها .

وكنا قد قضينا ردهاً من الليل ، وظننت أن حبيبى العزيزة قد نامت فلم أكن أجروء على مجرد التنفس خوفاً من إقلاق نومها . ولاحظت لدى أول خيوط النهار وأنا ألمس يديها أنهما باردتان مرتعدتان . فقربتها من صدرى لتدفئتهما . ولما شعرت هى بهذه الحركة قالت لى بصوت ضعيف وهى تبذل جهداً لاستبقاء يدى فى يديها بأنها تعتقد أنها فى ساعتها الأخيرة ولم أفهم هذا الحديث فى أول الأمر إلا على أنه تعبير عادى وقت المحنة ، فلم أجب عليه إلا بتشجيعات الحب الحنونة . إلا أن تهدياتها المتكررة وصمتها لإزاء استفساراتى وانقباضات يديها اللتن واصلنا الاحتفاظ بيدي ، كل ذلك أفهمنى أن نهاية آلامها تقرب .

لا تطلبوا منى أن أصف لكم مشاعرى أو أن أنقل إليكم آخر ما قالت . لقد فقدتها وهذا هو كل ما أجد القوة لذكره لكم من هذا الحدث المشوم المفعج .

تلك مقتطفات من أجمل ما كتب القس بريشو في قصة «مانون ليسكو» . ولعل ترجمتها تنجح في نقل تلك المشاعر والأحاسيس الجياشة الفائرة إلى القلوب كما يفعل النص الأصلي .

وقد كتب القس بريشو قصته هذه في أسلوب بسيط خال من كل تنميق وتكلف . لقد فتح قلبه لقرائه وتركه يتكلم على سجيته ولذا فقد اتجه ما خطه رأساً إلى قلوب القراء وحازت القصة نجاحاً كبيراً سواء في حياته أم بعد مماته ، هذا رغم أن كتابات القس بريشو الأخرى تسم بالتكلف والصنعة . وفي هذا يقول الناقد سانت ييف : « إن ميزة الأسلوب هو أنه من السلاسة والسهولة بحيث يمكننا القول بأنه ليس هناك أسلوب على الإطلاق » وإن كان بعض الكتاب : مثل فلوير ، قد عاب هذه البساطة على القس بريشو إذ قال : « أما أنا فأحب الأشياء الأكثر تنبيلاً وبروزاً وأرى أن جميع الكتب التي في المرتبة الأولى متبلة هكذا تنبيلاً شديداً » إلا أن النقاد قد أجمعوا على أن تلك البساطة والسلاسة هي من أهم مقومات نجاح تلك القصة ، كما أنها كانت مثلاً يحتذى لمن تلا القس بريشو من أعلام كتاب القصة ، فابتعدوا عن التكلف والزينة والصنعة واعتمدوا على البساطة التي يحدوها الصدق والإخلاص .

وهكذا نرى أن قصة «مانون ليسكو» للقس بريشو هي من أجمل القصص الإنسانية الخالدة سواء من ناحية الموضوع أو الشخصيات أو السرد القصصي أو الأسلوب . ولم يتأثر القس بريشو بأى كاتب آخر وهو يكتب قصته تلك إذ كتبها قبل أن يترجم «بامبلا» و «كلاريسا هارلو» لريتشاردسون . إنما استوحاها من عاطفته الشخصية الحية ومشاهداته وتأملاته . ولذا أتت تحفة في الصدق والإخلاص وأثرت في الكتاب وفي الحركة الأدبية عامة وتاريخ القصة خاصة . كما اعتبرت أثراً من آثار الإنسانية الخالدة .

ولم تتبع روحى روحها . لا بد أن السماء لم تجد بعد أنى نلت ما أستحق من عقاب . لقد أرادت أن أحيا منذ ذلك الوقت حياة مئة بائسة . ولقد رفضت بإرادتي أن أجعلها أكثر سعادة .

وظللت أكثر من أربع وعشرين ساعة وقد التصقت فمى بوجه عزيزتى مانون ويديها . لقد كانت خطي أن أموت معها . إلا أنه في بداية اليوم الثاني رأيت أن جسدها قد يتعرض بعد موتى لأن يصبح طعاماً للوحوش الضارية . فقررت دفنها وانتظار الموت بجوار قبرها . ولقد كنت قريباً من نهايتى لما كان قد انتابنى من ضعف بسبب الصوم والألم . حتى أنى كنت في حاجة إلى جهاد جهيد لكى أظل واقفاً على قدمي . واضطرت إلى اللجوء إلى المشروبات القوية التي كنت قد حملتها معي . وأعدت إلى تلك المشروبات من القوة ما يكفي للمهمة التعسة التي أزمعت القيام بها وصار من اليسير على حفر الأرض في ذلك المكان الذي كنت فيه ، فقد كان سهلاً من الرمال . وكسرت سيفى لاستخدامه في الحفر ولكنى وجدت في يدي من العون أكثر مما في السيف . وحفرت حفرة كبيرة وسجيت فيها إلهة قلبي بعد أن لفتها بجميع ملابسى حتى لا تمسها الرمال . ولم أضعها في هذا الموضع إلا بعد أن قبلتها آلاف المرات بكل ما في قلبي من حرارة وحب خالص . ثم واصلت الجلوس إلى جوارها وأخذت أتأملها طويلاً غير قادر على تقرير إغلاق القبر . وأخيراً عاد الضعف ينتاب قواى . وخشيت أن نخوننى قوتى قبل أن أنتهى من مهمتى فدفنت في قلب الأرض أكمل وأجمل من أنجبت من المخلوقات . ثم رقدت بعد ذلك على القبر وقد اتجه وجهى جهة الرمال . وأعجمت عينائى بغية عدم فتحهما أبداً ودعوت السماء أن تشد أزرى وانتظرت الموت بفارغ الصبر .

شكنتلا لكاليدياس

بمستلم

الأستاذ محمد اسماعيل الزوي

الرائعة . وفي هذه القصائد استطاع المؤلف تصوير شعور الإنسان وانطباعاته وأحاسيسه وآماله على أتم وجه فالمحادثة التي تجرى في رج فيدا في الباب الأول (١ - ١٦٥) بين رجل اسمه « اندر » وبين رجل آخر اسمه « ماتور » ما هي إلا صورة من الصور المسرحية . والمحادثة التي تجرى في نفس الكتاب في الباب الثالث (٣ - ٣٣) بين « وشوامتر » والأنهار هي الأخرى صورة من الصور المسرحية . وفي « بحر فيدا » الذي ألف بعده - ويصور الحياة المتطورة للآريين بعد نضوجهم الفكري وبعد أن حدثت تغيرات شتى في حياتهم البسيطة - وبهذا تتضح ملامح المسرحية بوضوح وشيء من الدقة . فقد جاءت في هذا الكتاب كلمة « كشتي لو » التي تؤدي معنى الممثل في عصرنا . وفي « سام فيدا » الذي ألف لأداء المراسيم الدينية نجد أغاني كثيرة تؤدي بنغمات عديدة . وكذلك نجد فيه إشارات وتلميحات نحو الرقص وكما نلمس في « آهر فيدا » بين حين وآخر العناصر اللازمة للمسرحية مثل الغناء والنغمة والرقص^(١) . وهذه الظاهرة تدلنا في

قد ذكرنا في مقالنا السابق عن « جيتا »^(١) - أعظم كتاب مقدس للهندوس - قيمته العلمية وأثره في الثقافات الإنسانية وآدابها . وسنتحدث الآن عن « شكنتلا » أعظم مسرحية هندية ولا تقل في أهميتها عن « جيتا » من حيث الروعة والفن والخلود . وإذا صور « جيتا » الحياة الروحية والعقائد الدينية والفلسفية الإيجابية للهندوس فقد صورت « شكنتلا » السمو والمجد الفني للآداب الهندية على اختلاف أنواعها منذ أقدم العصور .

خطت المسرحية الهندية خطوات عديدة في حياتها حتى بلغت القمة في « شكنتلا » . وقد كانت الكتب المبسطة للهندوس مثل كتب « فيدا » الأربعة وهي « رج فيدا » و « سام فيدا » و « يجر فيدا » و « آهر فيدا » التي بدئ في تأليفها حوالي سنة ٣٠٠٠ ق . م وانتهى في ١٥٠٠ ق . م - أول نواة للمسرحية مما يجعلنا نعتقد أن المسرحية الهندية قد نبعت من الروح الدينية الصافية . لأن أكثر من خمس عشرة قصيدة من قصائدها قد ألقت على صورة الحوار الذي يمهد السبيل للمسرحية الفنية

(١) راجع مقدمة الأستاذ ساغر نظامي على ترجمته لكتاب شكنتلا باللغة الأردنية ص ٣٢ .

(١) راجع مجلة « تراث الإنسانية » عددها الصادر في أغسطس ١٩٦٤ م

نفس الوقت على أن المسرحية الهندية هي الأخرى
كالمسرحيات اليونانية نشأت من الطقوس الدينية
والرقص والغناء .

أما الملاحم والأساطير الهندية التي ألفت في الفترة
بين سنة ٣٠٠٠ ق . م - ٩٥٠ ق . م فتصور المراحل
التي قطعها المسرحية الهندية وبلغت مستوى مرموقاً في
كتابي «مهابارتا» و «راماينا» . ففي مهابارتا نعتز
على مصطلحات مسرحية مثل «نت» أي الممثل .
وورد في كتاب «شانتى برو» الذي ألفت خلال هذه
الفترة أسماء الممثلين كما ورد في كتاب «أنوشاسى
برو» ما يعبر عن معنى الرقص والسرور . وجاءت
في كتاب «هرى ونش» الذي يعتبر خاتمة كتاب
«مهابارتا» - أسماء أولئك الذين ألقوا المسرحية من
قصص «راماينا» كما جاء فيه أيضاً أن الحوار قد عمل
من عدة مسرحيات^(١) . وقد ذكر الباحث «كيتيه» :
أن هذه المسرحيات كانت لها صلة عريقة بالدين .
وكذلك كانت تعرض قصص «راماينا» على المسرح
أمام الجماهير^(٢) .

ثم تطورت المسرحية من المستوى الشعبي إلى
المستوى الفنى من خلال ما بين سنة ١٠٠٠ إلى ٤٠٠
ق . م مما أدى الكتاب أن يؤلفوا فيه الكتب مثل
«بانينى» الذي ألفت كتاب «اشتاد هيأتى» وتحدث
فيه عن النواحي الفنية للمسرحية (ولقد عاش هذا
المؤلف في القرن الثامن قبل الميلاد) وكذلك نجد في
كتاب «بتنجلى» الذي ألفت في القرن الخامس قبل
الميلاد بعض الإشارات إلى النواحي الفنية للمسرحية^(٣) .

قد ألفت جميع هذه المسرحيات أو الكتب العلمية
والدينية باللغة السنسكريتية التي أصبحت بمثابة اللغة

الكلاسيكية الأدبية الوحيدة منذ القرن الرابع قبل
الميلاد وذلك بعد تأليف «بارينى» كتابه الشهير في
النحو وهو «اشتاد هيأتى» ورغم وجود هذه اللغة
السنسكريتية ظلت اللغات الشعبية وهي «بالي براكرت»
تلعب دورها الخطير في أوساط الشعب . وكانت
تستخدم أحياناً في المسرحيات الفنية عند الحوار لتمثيل
أدوار غير الآريين أو الطبقات العامة من الشعب :
تذكر الكتب الهندوكية فيما يتعلق بظهور المسرح لدى
الهندوس أن الآلهة سألت أباهما أن يبتكر فناً جديداً
يجلب المسرة للعين وترهف الأذن بسامعه . ومن ثم
أخذ أحد الآلهة (براهما) من كتب «فيدا» الأربعة
الموجودة حينئذ عناصر اللقاء والغناء والفن الإيماني
والعاطفة أو الألم ثم مزجها في صورة فنية جديدة .
وأضافت الآلهة عناصر أخرى غير هذه . فأضاف
«شيفا» - الذى يعرفونه أحياناً باسم ديونيزوس
الهندي - الرقص . ودفع «براهما» المهندس المعارى
المقدس فبنى مسرحاً يستطيع «براهما» الحكيم أن
يعرض فيه المسرحية المولودة حديثاً عرضاً تمثيلاً .
وقد أصبح اسم «بهاراتا» بالفعل من أسماء الممثل^(١) .

أما القاعات المسرحية فلا نعرف على وجه اليقين
هل شيدت لها المباني الخاصة آنذاك بل أغلب الظن أن
قصور الملوك والأمراء كانت بمثابة مسارح كبرى
وأما المسارح والقاعات فقد أنشئت - في رأى «شلدون
تشيلى» - منذ القرن التاسع عشر^(٢) .

وبعد هذا يحسن بنا الرجوع إلى «كاليدياس»
مؤلف مسرحية «شكنتلا» . لقد اختلف المؤرخون
والباحثون اختلافاً كبيراً في حياته وعصره . ذكر
عدد منهم أنه ولد خلال سنة ٣٠٠ قبل الميلاد وبعضهم

(١) نفس المصدر السابق ص ٣١ وأيضاً تاريخ المسرح في ثلاثة
آلاف سنة تأليف «شلدون تشيلى» وترجمة «درينى خشبة» ص ١٥٧
(٢) تاريخ المسرح ص ١٦٦ .

(١) نفس المصدر السابق ص ٣٣ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) مقامة «شكنتلا» ص ٣٣ - ٣٤ .

قال إنه ولد في سنة ٥٤٤ الميلادية وقال فرجوس في سنة ٥٤٤ الميلادية . وجاء في دائرة المعارف البريطانية أنه عاش حتى سنة ٥٥٠ الميلادية . وأغرب القول في هذا ما ذكره « شلدون تشيني » أنه عاش في القرن العاشر الميلادي^(١) . ولكننا على أى حال لا نعتمد على قول هؤلاء الكتاب الافرنج فيما يتعلق بتاريخ بلادنا وتراثنا . لأنهم أولاً لا يريدون أن يرجع أى فضل في الآداب والعلوم والفلسفة إلى الشرق دون اليونان وأوروبا القديمة . وثانياً أن بعضهم ولا سيما الأستاذ Gr. T. Garrat أخطأ في ظنه أن « كاليبدياس » عاش بعد الميلاد بدليل أن الآداب والفنون ازدهرت في الهند منذ عصر « تشندرجيتا » (Chandra Gupta) الذى عاش بين القرنين الرابع والخامس الميلادي^(٢) . ومن هنا ينبغي لنا أن نقول إن « كاليبدياس » عاش خلال هذين القرنين . والحقيقة أن الهند قد ازدهرت فيها العلوم والفنون منذ عصر الملك « تشندرجيتا موريا » (Chandra Gupta Maurya) الذى ألقى « بسلوكس » قائد الإسكندر هزيمة ساحقة في ٣٠٥ ق . م بقرب منطقة بنجاب^(٣) . وفعلاً في هذا العصر قد تجاوزت كل من الثقافة الهندية واليونانية تجاوزاً كبيراً كما وصفه الأستاذ Gr. T. Garrat نفسه^(٤) . ثم تقدمت هذه العلوم والفنون وبلغت القمة قبيل الميلاد حتى أنجبت « كاليبدياس » الذى خلف هذا العصر بمسرحيته الخالدة « شكنتلا » . ولذلك يحق لنا القول إنه ولد في أواخر عصر موريا خلال القرن الأول قبل الميلاد حين استعادت الهندوكية مجدها وقوتها بعد أفول نجم البوذيين . فانبعثت روح جديدة في الديانة الهندوكية حينذاك ، ازدهرت علومها وفنونها وانقرضت الروحية السلبية وزادت الميول إلى الحياة المادية والترفع

والنعيم . وتقدمت الهند تقدماً ملموساً في التعمير والبناء والموسيقى والرسم والآداب والفنون . وقد اتفق معظم المؤرخين الهنود أن « كاليبدياس » عاش في عصر الملك الهندوكى « وكرماديتية » الذى كان يحكم منطقة « اجين » (Ujain) في وسط الهند . وهناك أدلة كثيرة تسند هذا الرأى وتدعمه :

١- لقد سمي « كاليبدياس » بعض مسرحياته باسم هذا الملك مثل مسرحية « وكرم موروشيم » حيث ملحه مدحاً بالغاً كما ورد اسم « وكرم » في بعض مسرحياته الأخرى أيضاً .

٢- وفي بعض كتبه مثل « ركهوونش » و « ميكة دوت » وصف مدينة « أجين » بحب وحاس بالعين وأسهم في هذا الوصف مما يؤكد لنا طول إقامته في هذه المدينة مدة طويلة وإعجابه بها إعجاباً شديداً . ومن المعروف أن « أجين » كانت عاصمة الملك « وكرماديتية » المعروف أن « أجين » كانت عاصمة الملك « وكرماديتية » المعروف أن « أجين » كانت عاصمة الملك « وكرماديتية » الذى عاش حوالى القرن الثانى قبل الميلاد بتفصيل وشرح في مسرحيته « مالويكا اجنى » مما يدل على أنه عاش قريباً من هذا العصر .

٤- وأورد كاليبدياس في الباب السادس في مسرحيته « شكنتلا » قانون الوراثة لدى الهندوكيين الذى سن قبل الميلاد^(١) .

وعلى أساس هذه الأدلة يتبين لنا بكل وضوح أنه عاش في القرن الأول قبل الميلاد . ولا تذكر الكتب الهندوكية شيئاً عن حياته وسيرته إلا في بعض القصص الأسطورية التى تنسب إليه لآظهار عبقريته وخلوده ومنها أنه تربى في ظلمات الجهل إلا أن الإله « كالى ديوى » منحه علماً غزيراً فأصبح عبقرياً وكان ينتمى

(١) راجع هذه التفاصيل كلها مقدمة الأستاذ ساغر نظامى في شكنتلا ص ٥٠ - ٥٣ .

(١) تاريخ المسرح ص ١٥٦ .

(٢) The Legacy of India, p. 83

(٣) The Legacy of India, p. 204

(٤) نفس المصدر ص ٩ - ١٠ .

إلى طائفة « براهما » (رجال الدين) وتزوج بملكة فاضلة ومنها أيضاً توارث العلم والفضل والمعرفة . والقصاص الأخرى التي تنسب إليه هي أقرب إلى الخيال منها إلى الواقع . وكذلك تشير القصاص إلى أنه حظى بحظ وافر من الجمال وعاش عيشة الترف والنعيم وأعطى من التجارب والذكاء والدقة ما لم يعط لكل واحد كما كان يتمتع بالأخلاق الفاضلة والنبيل والطموح والمجد . وكذلك تروى قصص خيالية فيما يتعلق بوفاته . وذلك أنه عندما حل ضيفاً على ملك « سيلان » قتلته راقصة في بلاط هذا الملك وبنى ضريحه على شاطئ نهر « كرندي » في سيلان ورواية أخرى أنه مات في مدينة « اجين » وشيد ضريحه على شاطئ نهر « شيرا » .

والعصر الذي عاش فيه كاليداس كان حافلاً بالآداب والفنون . قد ازدهرت الحضارة الهندية فيه ازدهاراً كبيراً لم يسبق له مثيل . لقد قسم الباحث الهندوكي الأستاذ « اروندي جهوش » العصور الهندية قبل الميلاد إلى ثلاثة أقسام : العصر الأول الذي طغت فيه النواحي الدينية والروحية ويمثل هذا العصر كتاب « رامايانا » لـ « والميكي » . وفي العصر الثاني طغى العقل والفلسفة ويمثله كتاب « مهاهارتا » . وفي العصر الثالث ظهرت النهضة الفكرية والقومية . وفيه عاش كاليداس وقد بلغت المدنية والحياة المادية أوج نشاطها في هذا العصر وانفجرت الثورة الفكرية من كل ناحية . وظهرت المواهب الإنسانية في جميع المجالات العلمية والأدبية والفنية والصناعية وبرز أشهر الكتاب والشعراء والعلماء والمهندسين . ووجه الملوك عنايتهم الخاصة إلى الفنون مثل : الموسيقى والسم والغناء والبناء .

ولقد كان عصره من الناحية الأخرى هو عصر الاقطاعيين ولذلك زادت رغبة الناس في الترف والنعيم والجمال وبعثوا عن القيود الدينية ومالوا إلى الناحية المدنية . فلم يكن من الدين إلا المظاهر والطقوس وإن

كان بعض الناس يتمسكون بالمبادئ الدينية أيضاً . وأما القيود الأخلاقية التي كان يتمسك بها الهنود من قبل مثل العفة والحجاب والحياء والزهد فتناساها الناس إلى حد ما وزاد السفر والاختلاط والشهوة والاستهتار والحب والمغازلة بين الشباب والشابات . ولم يبق أحد يعتبر هذه المظاهر من العيوب خوفاً من الطعن بالرجعية التي طالما يوجهها دعاة التجديد إلى المحافظين .

وبالرغم من هذه الثورة المدنية والمادية وجدت فئة قليلة من الزاهدين التي أغلقت أبوابها في وجه كل شيء يصل إليها من الحياة المدنية وألزمت نفسها بالحياة المتقشفة الزاهدة . وكان الحب في القديم يعتبر من الصفات الروحية الطاهرة . ولكنه اصطبغ فيما بعد بألوان من المادية حتى ظهرت المادية في رغبات الآلهة وصارت حياتهم حافلة بمختلف الشهوات .

كان لمثل هذا العصر ومظاهره أثر بالغ في تكوّن شخصية كاليداس . وبما أن كاليداس كان من ندماء الملك والمقربين إليه فكانت حياته مملوءة بمظاهر المدنية وأشكالها المتعددة نتيجة للبيئة التي هو فيها . وقد ضم هذا الملك إلى بلاطه أشهر العباقرة الأفاضل الذين بلغ عددهم تسعة ولذا سمي هؤلاء « نورتن » أي تسعة درر . وقد كاليداس من بين هؤلاء التسعة العباقرة . وهذا هو السبب في أن كاليداس استطاع تصوير هذه الحياة المدنية بأبداع مظاهرها في مسرحيته « كمارسمهور » وكذلك صور هذه الحياة في معظم مسرحياته وأعطانا صورة واضحة ظاهرة الملامح للحضارة التي عاش فيها ورسم صورة للبيئة التي كانت تحيط به من كل جانب .

وفي نفس الوقت تمثل مسرحياته كلها مرحلة النضوج الفني التي بلغتها المسرحية الهندية آنذاك . وهذه الناحية تحتاج إلى شيء من التفصيل ودراسة لروح المسرحية السنسكريتية وميزاتها .

ارتباطاً وثيقاً روحياً ولأن الأعمال الجليلة في تلك القصص - طبقاً لعقيدة التناسخ لدى الهندوس - ما هي إلا ثمرات الحياة الأولى التي قضها أولئك الأبطال ولم تصدر منهم بغية مستقبل باهر في الدنيا والآخرة كما في الأدب الأخرى . وهذه الظاهرة تجعل الهندوكيين يقلدون الأبطال لكي يصبحوا عظماء مثلهم في الحياة المقبلة طبقاً لنظرية التناسخ .

وهذا هو الخط الفاصل بين أهداف المسرحية اليونانية والمسرحية الهندية . لأن المسرحية اليونانية غزيرة بالمأساة التي تستهدف وراءها النواحي الفنية ويرنو فيها الكاتب إلى خلق أحداث وأفكار جديدة كمن تسير مسرحيته نحو آفاق جديدة لم تخطر على بال أحد وهذا تصبح أبداع مظهر للابتكار والخيال والتجديد في حين لا نجد تلك العوامل الدافعة في المسرحية الهندية ولذلك اشتهرت المسرحية الهندية بالمهابة بدون أن تترك أثراً يذكر في المأساة في حين أن المسرحية اليونانية بلغت القمة في المأساة (١) .

إن المأساة - طبقاً للعقيدة الهندوكية - ليس لها وجود والفرق بين المهابة والمأساة ما هو إلا حاجز صناعي . فلم نخلق الإنسان لمعاناة المصائب والآلام . وإذا عانى شيئاً من هذا القبيل فهو من ثمرات حياته الأولى وكذلك الحياة الطيبة من ثمار حسناته في الحياة الأولى .

والفرق الثاني بين المسرحية الهندية واليونانية أن الحياة الروحية لدى الهنود عريقة عميقة ممثلة في كل هندوكي مهما طغت الحياة المادية في عصره . والهندوكية في الحقيقة قائمة على أسس دينية وقوانين ولوائح كلها مستمدة من الحياة الروحية في حين أن الناحية الدينية لدى اليونانيين ما هي إلا أشكال وألوان ومظاهر وطقوس وفي قول « شلدون تشيني » : إن الدين

إن المسرحية السلسكرتية تتميز بالفكر العميق الوجداني والشعور الإنساني الحقيقي والمبادئ الإنسانية السامية . ولقد كان كاتب المسرحية يبرزها في صورة مملوءة بالجمال الفني الذي يضمن لها الحياة الخالدة ولا نجد نظيراً لهذا الجمال المعتملى حيوية في المسرحيات العالمية . أما الكاتب المسرحي فداًئماً من فحول الشعراء الأمر الذي من شأنه أن تحظى المسرحية بنصيب وافر من الغناء والموسيقى والنغمات بحيث تجذب إليها النفوس بالمحاكاة وذلك بالتغريد والرقص . وهو ينجح نجاحاً كبيراً في نقل مشاعره وأحاسيسه إلينا لشعر بما يشعر به ونحس كما نحس هو ونرى الأبطال بين أيدينا يتمثلون كالأحياء وذلك عند قراءتها لا عند تمثيلها على المسرح . وفي الحقيقة أن المسرحية ليست فناً مستقلاً لدى الهنود التقدماء بل هي نوع من الشعر . ويستهدف من وراءها التمتع بالسرور والفرح . لأن الفرحة مظهر من مظاهر الله التي تنعكس وتبلور على قلب الإنسان . وبهذا يكون الفرح والسرور عنصراً أساسياً في المسرحية الهندية . وأما النواحي الفنية فتأتي مكانتها في المرتبة الثانية . ولذلك غلب في المسرحية الهندية طابع المهابة كما أدى هذا السبب إلى عدم محاولة كاتب المسرحية خلق أفكار جديدة لمسرحيته بل يستمد المادة من الأساطير القديمة والتقصص الدينية والتاريخية ويصوغها بالأسلوب المسرحي . وعند إضافة شيء جديد يراعى أن يكون في قلب المادة لمزيد من الشرح والتفصيل . ولأجل ذلك لا يشغل الكاتب المسرحي باله في الإنتاج والابتكار والتجديد بل يكرس جهوده كلها إلى إجادة الفن والترتيب والتنسيق وخلق حوار قوي وموسيقى عذبة ونغمات ساحرة . وهذه الظاهرة تمدنا بنتائج عدة ؛ أولاً : أن الجماهير تجتذب إليها اجتذاباً وتقبل عليها إقبالا لا مثيل له لأنها ترتبط بحياتها الروحية والدينية . وثانياً : أن الكاتب المسرحي يؤثر في قلوب الشعب تأثيراً لا نهاية له . لأنه يرتبط بتلك التقمص

(١) مقدمة ترجمة شكنتلا ص ٣٦ .

بمخالطات جنسية كما كانت تحتم بألوان من السكر والنشوة» (١).

أما أوجه التشابه بين المسرحيتين فإن كلا من المسرحية الهندية واليونانية نبعت وازدهرت وقطعت نفس المراحل من حيث النضج الفني وسارت في نفس الطريق التي سارت فيه الأخرى . وأن المسرحية اليونانية كان من عناصرها الهامة الشعر والغناء والرقص كما أنها استمدت مادتها من الأساطير القديمة . لأن اليونانيين كانوا ينظرون إلى الآلهة والأبطال والملوك بعين التبجيل والاحترام (٢).

لقد تحدث كتاب المسرحية السنسكريتية عن أهداف المسرحية وكان أولهم في هذا الصدد « مهرت رشي » الذي عاش قبل الميلاد بقرون . وقد دون آراءه في القرن الثاني قبل الميلاد التي اطلع عليها « كاليداس » ورجع إليها . وبهذا كان كاليداس ملماً بأهداف المسرحية وأغراضها .

وفي رأى كاليداس في المسرحية ينبغي أن يعرض الإنسان حقيقته الكاملة من الناحية الأخلاقية والإنسانية . ويجب أن تمثل شخصيته بأكمل وجه تظهر فيه جميع دواعيه النفسية وأحاسيسه ومشاعره ورغباته حتى يتأثر بها كل إنسان على اختلاف طباعه وقرائمه (٣) . وطبقاً لهذه الأهداف قسم العلماء السنسكريتيون المسرحية إلى إحدى عشر قسمًا ولا داعي للكلام عن هذه الأقسام للإطالة .

وبالإضافة إلى هذه النواحي كان مؤلفو المسرحية السنسكريتية على علم تام وخبرة وافرة بقيمة الحوار ولطالما نشبت خلافات ومناقشات فيما يتعلق بالحوار بين الأدباء والنقاد هل يكتب بالعامية أو الفصحى ؟

(١) نفس المصدر ص ٤٩ .

(٢) نفس المصدر ص ٤٩ و ٧٢ .

(٣) راجع « مسرحيته » مايولكا اكني متر ١ - ٥ .

— ولا نعني الدين الملزم ولكن الدين الذى يشعر به تابعوه شعوراً روحياً حقيقياً ولا يغيب عن بالهم مطلقاً — ليس من السهل علينا إدراكه على حقيقته اليوم وهو يختلف اختلافاً شديداً عن الصورة المألوفة التي كونتها عنده الكنيسة . لقد كانت الحياة اليونانية تقوم على دعامة من الدين الذي يعيشه الناس ويخلطون به حياتهم . الدين الإلهامى الذى لا يصنع الشرائع أو يسن القوانين إلا نادراً ، دين الطقوس والاحتفالات لا دين الشرائع الملزمة المستوجبة للطاعة . لقد ترك هذا الدين الإنسان حراً يخلق ما يشاء تركه كالألهة ومن ثمة لزم أن يكون الإنسان وما يعمله شيئاً جميلاً بالضرورة وفي خدمة الآلهة وفي الطقوس الدينية المسرحية وفي الألعاب والمهرجانات . . كل هذا كان مصدر المنابع الروحية والدينية في قلوب الشعب اليونانى . لقد كانت المسرحية من أول عهد اليونانيين إلى أيام الملهة الحديثة تمتزج بالدين (١) . ولذلك لا تخلو المسرحيات الهندية من المبادئ الأخلاقية السامية والجزر الدينية العميقة الممتدة الأطراف . ولذلك تظهر فيها هذه النواحي بأبدع مظاهرها ونتائجها في كل آونة ولهذا تتوفر في الهنديات الأخلاق السامية مثل العفة والطهارة والإخلاص والوفاء والأنوثة والتفانى في حب زوجها وإخلاصها له . وأما المسرحية اليونانية بالذات فليس ذلك الاعتبار للقيم الروحية . ومن ذلك قول « شلدون تشينى » : « ومما لا يكاد يصل إليه شك أن اليونانيين في هذه المناسبات (أى المناسبات الدينية) وفي تلك الأيام التي كانت الدراما الصحيحة الصادقة في دور التكوين وفي الأعياد الدينية أيضاً كانوا يبيحون لأنفسهم قسطاً من الأعمال المتحررة وألوان التطرف والغلو مما يكفل لنا أن نسمي حفلاتهم هذه « حفلات الانحلال والتهاك » . والظاهر أن شعائر بعض طقوسهم الدينية كانت تنتهى

(١) تدریخ المسرح ص ٥٥ .

وفي عصر كالداس كانت السنسكريتية بمثابة اللغة العلمية الكلاسيكية بجانب لغة الشعب أو العامية . فقد نجح كالداس نجاحاً كبيراً في تغلبه على هذه المشكلة وأعطانا صورة صادقة لحل مشاكلنا الطارئة في عالمنا الآن في هذا الموضوع . وذلك أن كالداس كان يرعى الشخصيات المثلة في المسرحية من حيث عقليتها والطبقة التي ينتمى إليها وثقافتها وأميته . ولذلك أورد كالداس في إحدى مسرحياته التي تسمى « كمار سمهو » الحوار على لسان « باورتي » باللغة البراكرتية لأنه كان من المتكلمين بهذه اللغة وعلى لسان « شيوجي » بالسنسكريتية لأنه كان من الكهنة ولذلك أورد بعض الحوار في مسرحيته « شكنتلا » بالبراكرتية مراعاة للشخصيات التي تمثل فيها^(١) .

وفي ضوء هذه التفاصيل يمكن لنا دراسة النواحي الفنية في كالداس ومميزاته ومدى تجاوبه مع عصره وحضارته بجانب شخصيته الروحية التي تمثل فيه في كثير من الأحيان . وفي الحقيقة أنه تجاوب مع بيئته وحضارته تجاوباً كبيراً لم يسبق له مثيل في الهند . ولا يبدو في دراسة مسرحياته أبداً أنه كان فيلسوفاً أو شاعراً أو فناناً بحتاً بل نشعر أنه صاحب خبرات واسعة وتجارب عميقة وعلى علم بكل ما يدور في الآفاق وفي الأنفس وهو لا يكتفى بمجرد وصفه ما يحدث أو يدور في الآفاق بل يغوص في الحياة الإنسانية ليشرح بمشاعر الإنسان وأحاسيسه وآلامه وسروره ويصف كل هذه الأشياء بدقة كما يصور لنا الجمال الطبيعي ويصف الأزهار والأوراق على اختلاف ألوانها وأشكالها والمناظر الطبيعية الفاتنة شأنه في ذلك شأن كل فنان عبقرى تخلد الفن بريشته وبرز الطبيعة بأبهى حللها . وكذلك تظهر فيه ثقافات عصره من الفلك والهندسة والفلسفة والعقائد والأدب . وحيثما نقرأ مسرحياته

نعتز على جميع هذه الآثار حيناً بعد حين ونشعر أنفسنا بأننا في رياض الثقافة الهندية قبل الميلاد . وبجانب هذه المميزات لا يبدو لنا كالداس أبداً أنه شاعر أو فنان عاش في « اجين » في وسط الهند بل يبدو أنه شاعر طبيعي قومي . فلم نعرف حتى الآن على وجه اليقين هل خرج هذا الشاعر من بلده ليجول في آفاق الهند يشاهد طبيعتها الخلابة وأنهارها ووديانها وسهولها ولكن نجد في مسرحياته وصفاً دقيقاً وصورة صادقة لـ « همالايا » والأنهار الهندية ووديانها وغاباتها التي تقع في أقصى شمال الهند والمناظر الخلابة في « كوكن » و « مالابار » اللتان تقعان في أقصى الجنوب والجبال والوديان في بنغال التي تقع في أقصى الشرق كما يصف الجمال الطبيعي والأزهار الفتانة في « كشمير » جنة الله في الأرض التي تقع بين الشمال والمغرب . ولذلك أصبحت هذه الظاهرة موضع إعجاب ودهشة لكل دارس لمسرحياته ، وحياته وعصره . لأن الهند تشبه القارة ويستحيل مشاهدة عجائباها وغرائبها لأي فرد حتى يومنا هذا . وأما في عصر كالداس فلم تكن المواصلات متيسرة كما هو الحال الآن كما أن البلاد كانت منقسمة وموزعة بين الملوك والاقطاعيين . ففي مثل هذه الظروف الصعبة فعلا نندعش بوصفه الدقيق لأبناء بلاد الهند . وبهذا يسجل كالداس اسمه ويعتبر من الشعراء الخالدين الوطنيين .

ولا نعرف شيئاً عن مدة حياته إلا أنه ترك آثاراً غزيرة في الشعر والمسرحيات التي تمثل نضوجه الفكري وتجاربه العميقة التي لا تأتي إلا بعد قطع مراحل طويلة في الحياة . ففي المسرحية ألف ثلاثة كتب خالدة وهي : وكرم موروشيم ومالوبكا اجني مترو امهيكيان شكنتلم أي « شكنتلا » .

وفي الشعر ترك القصائد الطويلة الآتية :
رتنوسنهار ، وميكه دوت ، وجهوونش . وكذلك
تنسب إليه الآثار الآتية التي لم يتأكد لنا بعد صحة

(١) مقدمة « شكنتلا » ص ٤٠ - ٤١ .

(٢) نفس المصدر السابق .

كل موقف فني أو علمي نستمتع بالنواحي الأدبية والفنية والزعات الدينية والفلسفية التي نعر عليها خطوة بعد خطوة وفيئة بعد فيئة .

قد استوحى كاليداس في مسرحيته «شكنتلا» قصة من قصص ملحمة «مهابارتا» ثم أضفى عليها بريشته وفنه جمالاً ورونقاً وبهجة مما لا يمكن لنا تصويره حتى أصبحت خالدة خلود الدهر في التراث الأدبي العالمي قاطبة . كانت قصة «مهرت» الذي ولد في بطن «سكنتلا» لم يكن لها قيمة في الأساطير الهندية ولا تلفت النظر نحوها ولكن حينما رسمها كاليداس بريشته الساحرة وأضفى عليها ألواناً وأشكالاً أصبحت من أروع الفنون الأدبية في التراث العالمي أجمع ، وإليك اعتراف «شلدون تشيني» في هذا الصدد : «على أن مسرحية «شكنتلا» ليست أعظم تمثيلات كاليداس فحسب بل ربما كانت أعظم مسرحية شرقية ترجمت إلى اللغات الأوروبية . وهي تظهر لنا الكثير من السمات الجوهرية التي تتسم بها المسرحية الهنوكية : ومن هذه السمات فقراتها المنثورة الطويلة المزخرفة بأجمل الأبيات الشعرية وتركيبها الذي يشبه أناشيد الرعاة وخيالها البديع وقصصها الغرائز الغارق في جو من سوء التفاهم والفتور وروحها التي تدعو للسلام ولا تعرف العنف نهايتها السعيدة التي يعتمد كاتبها على أن ينشئ السامع ويخرج وقد أفعمت نفسه بالسرور أحسن حالاته النفسية الممكنة رضا بما رأى» (١) .

قسم كاليداس مسرحيته «شكنتلا» إلى سبعة فصول . الفصل الأول سماه الغابة والثاني مكان خيمة الملك في هذه الغابة والثالث الغابة المظلمة والرابع «أديرة الراهب» «كنوروشي» والخامس قصر الملك والسادس شارع من شوارع المدينة . والسابع الطريق إلى السماء .

(١) تاريخ المسرح في ثلاثة آلاف سنة ص ١٦٠ .

نسبها إليه : مهابد ماشنتك ، وجنجا شنتك ، وراكش كاوية ، وكربور منجرتي ، وشرت بوده ، وبرشنو ترمالا ، وسجن ورجن .

ولكن مسرحيته «شكنتلا» نالت من التقدير والاعجاب لدى الأوساط الأدبية العالمية ما لم تنله أية مسرحية شرقية . لقد بدأت ترجمتها إلى اللغات العالمية منذ القرون الوسطى ولعل «أكبر» الإمبراطور المغولي الهندي (الذي ولي العرش في ١٥٥٦ م) أول من وجه عنايته لترجمتها إلى الفارسية فترجمت فعلاً ثم ترجمت في عام ١٧١٢ - ١٧١٨ م إلى لغة برح بهاشا - وهي أشهر اللغات المحلية في شمال الهند - وفي سنة ١٨٠١ م وترجمت إلى اللغة الأردية تحت إشراف كلية «فورت ولیم» في كلكتا بالهند من لغة برح بهاشا ثم وصلت إلى تسع عشرة ترجمة باللغة الهندية كما ترجمتها إلى اللغة الإنجليزية عدد من الكتاب ومن أبرزهم «نورستر» و«بردر» و«هرزل» . ونحن بين أيدينا الآن الترجمة الأردية الحديثة التي ترجمها الشاعر الأردی الشهير الأستاذ «ساغر نظمي» . فهذه الترجمة تمتاز بعبارة نواح :

١ - إذا كان المترجم من فحول الشعراء والأدباء في الأردية فانه في نفس الوقت من كبار الأدباء في السنسكريتية أيضاً . ولقد استطاع ترجمتها من السنسكريتية إلى الأردية مباشرة .

٢ - وما يزيد هذه الترجمة قيمة وأهمية أن الرئيس الراحل جواهر لال نهرو كتب لها التقریظ بعد قراءتها .
٣ - ثم كتب لها المؤرخ الهندي الشهير الدكتور «تاراجند» تقریظاً علمياً دقيقاً .

٤ - وناهيك بالمقدمة العلمية القيمة التي كتبها المترجم نفسه في فاتحة الكتاب التي تستغرق مائة صفحة . وبعد هذه الدراسة حول الكتاب وشخصية مؤلفه سنقوم الآن بجولة شاملة بين دفتي هذا الكتاب . ولن تكون هذه الجولة عابرة خاطفة بل سوف نقف في

لقد تعود مؤلفو المسرحية الهندية منذ الأزل أن يفتتحو المسرحية بأناشيد دينية تسمى « ناندى » بالسسكريتية . وذلك أن مدير المسرح يأتي على المنصة وينشد أبياتاً يقدم فيها تهنئه القلبية أو مناجاته أو صلواته إلى الآلهة ويحدث أحياناً أن أحداً غير المدير يقدم هذه الأناشيد ثم يأتي المدير ليبدأ بالبرنامج . وهذا ما حدث في « شكنتلا » . فجاء رجل وأنشد الأبيات الآتية : « أودعك برعاية الله أن يسدد خطاك ويجعلك متحلياً بهذه الصفات التي تقوم عليها السماء والأرض وهي : الماء والنار والكهنتوت والشمس والقمر والسماء والأرض والهواء التي تستمد منها الحياة جميع الكائنات الحية . أما الماء فهو أول نعمة من الله علينا بها ثم النار التي تحرق القرايين بين حين وآخر ثم هذه الشمس والقمر اللتان تضيئان هذا العالم وتختنجان أمام نور وجهك .. وأتمنى أن يحفظك الله ويرعاك » .

وهذه المناظر الخلابية التي تحيط بها الكائنات وتسم بالأصوات والأغاريه وهذا الكون الذي ينبت من البذور أنواعاً وهذا الهواء الذي يحيى كل ذرة في هذا العالم .. وأتمنى أن يحفظك الله ويرعاك ... ثم يدخل الممثل ويقول : تعالى هنا إذا أتممت زينتك وزخارفك . فتدخل جاريتته قائلة : وها أنا موجودة يا سيدى .

وبعد ذلك تجرى بينهما المحادثة الآتية :

الممثل : سيعقد اليوم صنفوة من الكهنة ندوة دينية فينبغى لنا أن نقدم مسرحاً يسمى « شكنتلا » ألفه كاليداس وراعى في تمثيلها الدقة والعناية .
الجارية : إذا كنت سيادنا ومشرفنا فلا نخشى الخطأ أو النسيان .

الممثل : أجل . ولكن إجادة الفن لا تعتمد كلية على الفنان بل أيضاً ينبغى الاعتماد على الممثلين لأن الجواهر لو لم تصفق اعجاباً فلن تكون هناك قيمة لفننا أبداً .

الجارية : بماذا تأمرنى يا سيدى ؟
الممثل : تقام من أغنية تحرك نفوس الجماهير وتندفع إليها اندفاعاً .

الجارية : أى أغنية تريد يا ترى ؟
الممثل : الأغنية التي فيها : بدأ الصيف ينشر أذباله حولنا وبدأنا نشعر حرارة خفيفة . الخ .

ثم تغنى الجارية هذه الأغنية بصوت جميل وبغيات موسيقية جذابة . وبعد نهاية الأغنية تبدأ المسرحية الحقيقية .

الفصل الأول

مكان هذه المسرحية غابة مملوغة بالأشجار والملك « دشنيت » وسائق عربته « سارتهى » يتعقبان غزالاً أرقط وسط إحداثي الأحرار في الغابة . وفي اللحظة التي يوشك الملك أن يصرع فيها الغزال بسهم من سهامه إذ صوت يناديه فينصحه بأن يعفو عن الغزال . لأن هذا المكان ما هو إلا حوى أحد الأديرة المقلسة وهذا الغزال ما هو إلا ملك هذه الأديرة فإذا هو راهب من الرهبان أمام الملك يباركه ويدعوه إلى الأديرة . لأن الراهب الكبير في سفر وترك ابنته « شكنتلا » في الأديرة . حيناً يدخل الملك في كنف الأديرة ينزع عنه ملابسه الفخمة الملكية ؛ لأن حياة الأديرة هي البساطة والفضرة والتشرف . وإذا به يسمع أصواتاً وحيناً يتقرب منها يرى عدداً من فتيات الأديرة تتكلمن وتمرحن . فيشعر الملك برغبة شديدة تملأ عينيه ويتمنى رؤيتهن ولكن الثقيلد الهندية تمنعه والحياء الذي طبع عليه الخنود رجلاً ونساء يتف دون ذلك فيتلصص الملك لمشاهدة هؤلاء والاستماع إلى أحاديثهن . ولكنه يقع في حب « شكنتلا » ويتمنى أن يراها ويسمع حديثها . وفي هذه الآونة تتاح له فرصة الرؤية والمشاهدة لجالها الساحر الفاتن فيحدث الملك نفسه قائلاً « انظر إلى هذا الجمال وقد صنعت ملابسها من أوراق الشجر . إنها تبدو كزهرة جميلة

بين الأوراق الصفراء . لا شك أنها ليست في حاجة إلى الزينة والزخرفة ففيها سمة من سمات القمر وجلالها كجمالها ولا تختلف عن زهرة اللوتس التي تثبت وتفتح على الماء ولا تفقد جلالها ومهجتها . فهذه الملابس الخشنة لهذا الوجه الجميل تزيده جمالا لأن الوجه الجميل كل ما يوضع عليه يزيده جمالا . وبهذا يقف الملك وقفة طويلة ممدحا ويكشف جلالها ويتمتع برويتها ويشبهها بكل شيء غال في هذه الأرض .

وبينا هن يتكلمن في أحاديث الصبا والشباب يتطرق حديثهن إلى الزواج فتقول « بريم دوا » - إحدى أترابها - إنها سمعت من الراهب : إنه سوف يتم زواجها قريباً فتعجل أمام أترابها كما هو الشأن عند جميع الفتيات الهنديات حتى عصرنا هذا عند الحديث عن الزواج . وبهذا استطاع « كاليداس » تصوير الطباع الهندية وتقاليدها وقيمها تصويراً دقيقاً بحسب عليه أعطى مسرحيته خلوداً وبقاء لم يعط لمسرحية أحد قبله ولا يزال يشعر أبناء الهند حيناً يقرؤون هذه المسرحية أنهم بين أهليهم وذويهم وإخوانهم وبناتهم .

وقد دارت أحاديث طويلة بينهن ووقف الملك يرقب كل حركة من حركات « شكنتلا » ويشاهدها ويثنى عليها ويصفها ويصورها . وأروع ما وصف به في هذا الصدد أن قطرة من الماء حيناً وقعت على وجه « شكنتلا » رأينا أن النحل ترك الزهر الذي يقف عليه لمص رحيقه وسارع إلى الوقوف على وجهها . فأخذ شكنتلا يخوف شديد فأعجب الملك بحركتها وخوفها وقال : « ما أجمل هذا الخوف والدهشة ! انظر إليها كيف ترنو إلى النحلة وفي نظرتها نشوة وحيرة كأنها تتلقى الدروس لسرقة النظر في الغابة من هذه النحلة . » وبهذا يصفها وصفاً دقيقاً يستغرق صفحتين . فإذا النحلة تسارع إليها مرة أخرى لتهمج عليها فتشكو شكنتلا إلى أترابها وتطلب منهن العون : فتقول لأترابها أن ليس هنا أحد يساعدني إلا الملك « دشينت » ملك

هذه الغابة . وفي هذه الآونة يتقدم إليهن الملك ويجري بينه وبين أتراب شكنتلا حديث طويل . ولم تشارك شكنتلا صاحباتها في الحديث ولم تجرؤ أن تنظر إلى الملك بملء عينها بل كان الحياء والحجل يغلب عليها حيناً بعد حين وهذا دليل قاطع على أنها هي الأخرى تتجاوب معه في الحب . ولا يستطيع الملك أن يخفى ما يجيش في قلبه من الحب الذي يزداد ويبلغ شغاف قلبه حيناً بعد حين . فيسأل صويجاتها عن حسب شكنتلا ونسبها فتقول « انسويا » - إحدى أترابها - إنها ابنة صاحب هذه الأديرة الذي يدعى « كترورشي » فحينما يسمع الملك هذا الكلام يندهش ولا يكاد يصدق أن الرهبان العزاب ينجبون الأولاد . ففي أثناء هذه اللحظة المملوءة بالدهشة والاستغراب تقول « انسويا » : إنها ليست ابنته حقيقة بل تبناها . كان والدها الحقيقي راهباً كبيراً يسمى « وشوامتر » تزداد مكانته يوماً بعد برياضته الشاقة وعباداته حتى حسدته الآلهة وأرادت أن توقعه في بلاء ومحنة فأرسلت حوراء من السماء تدعى « مينكا » لتلتقي به وتعيش معه فوق الراهب في حبه وأنجب منها شكنتلا . فلما مات تلقاها « الراهب كترورشي » ورباها حتى بلغت ما بلغت من نضارة الشباب وفي غاية من الحسن والجمال . قال الملك : هذا هو السبب أن جلالها ليس له نظير في هذه الأرض بل هو من السماء لأنها ابنة حوراء السماء .

هذه المشاهد الرائعة كلها جذبت إليها آلافاً من الأدباء على اختلاف أجناسهم فصاروا يمدحونها ويمترفون بنصوص الفن المسرحي السنسكريتي . ومن بينهم « شلدون تشيني » الذي قال : « هذه الأحاديث الشعرية التي يتحدث بها الملك هي أبرز الوسائل النموذجية التي تستخدم لزخرفة الفعل كما أنها خصبة حافلة بالجمال الغنائي، ويتيح المؤلف الفرصة للشخصيات في الفصل الأول أيضاً للقيام بأداء أدوار صغيرة من التمثيل الفردي وذلك عندما تضايق نحلة شكنتلا فتكون

فرصة متاحة لكي تقوم بقطعة من التمثيل الإيماني الرشيق أو عندما يقوم الملك بالتعليق على ذلك ببنية عشر بيت من الشعر الغنائي « (١) » .

وبعد أن طال الحديث بين الملك وأتراب شكنتلا بفض الاجتماع ويذهبن إلى شئونهن ولكن الملك لا يملك قلبه وينفجر على لسانه أبيات من الشعر النابعة من قلبه الهيمان بالحب . وآخر بيت له بهذا الصدد : « نحن كاللنا وقعنا في بحر الحب الذي يندفع ويتدفق أمواجاً وطوفاناً ولكننا نندفع وراء الطوفان كالعلم الضعيف المصنوع من الحرير » .

لقد أورد كاليداس للعلم كلمة « جين آنسك » معناه الحرير الصيني مما يدل على أن الصين اشتهرت بصناعة الحرير آنذاك وتوطدت بين الهند والصين العلاقات التجارية وكانت الهند تستورد منها الحرير كما أعطت الهند للصين الديانة البوذية .
ثم يسدل الستار :

الفصل الثاني

لما غاب الملك عن عرشه وطال الزمان في الغابة جاءت دورياته لتبحث عنه . وكان من بينها صديقه « مادهو » الذي كان يضحك معه الملك ويستأنس به ويفضي إليه بأسراره فالتقى بدورياته ونصب الخيمة بقرب الأديرة ثم انفرد مع صديقه « مادهو » ليحكى له قصة الحب وجمال شكنتلا .

ومما يسترعى انتباهنا هنا أن هذا الفصل يلقى أضواء على بعض التقاليد والعقائد في الهند وذلك أن والده الملك ترسل إليه وهو في الغابة أن محضر القصر فوراً لأنها على وشك لإفطار صومها . فالصوم كان معروفاً لدى الهندوس منذ أقدم العصور وكذلك نجد في هذا الفصل نوعاً من الضرائب التي كان يأخذها الملك من رهبان

(١) تاريخ المرح ص ١٦٣ .

هذه الأديرة كما نجد أيضاً عقيدة الجنة بصورة مختلفة عن التي في الأديان الأخرى . وذلك أن الملك حينما كان يعرب عن قلقه واضطرابه لصديقه طلبته أمه فأصبح في حيرة من أمرين : خفقات قلبه التي كانت تندفع نحو شكنتلا ونداء أمه الذي يجب عليه استجابته طوعاً وكرهاً . فيقول صديقه : يا سيدي إن قلبك معلق بين الأمرين كملك « ترشنكو » فالإشارة إلى « ترشنكو » هنا تفيد نظريتهم في الجنة . وذلك أن الجنة مسكن الآلهة لدى الهندوكيين . فلما حاول هذا الملك دخول هذه الجنة بالقوة طردته الآلهة من الجنة فتعلق بين الجنة والأرض : أما الجنة في الأديان السماوية مثل الإسلام والمسيحية فهي عبارة عن الحياة السعيدة التي تترتب بعد الموت جزاء على الأعمال الحسنة . وأما عقيدة الآخرة لدى الهندوس فهي التناسخ كما سيأتي الحديث عنها فيما بعد :

الفصل الثالث

الغابة المظلمة

حينما دخل الملك في فناء الأديرة رحب به الرهبان فيها ترحيباً حاراً وقدموا بين يديه الطقوس والمراسم ثم بدأ الملك يحترق شوقاً إلى شكنتلا . فيبحث عنها في كل ناحية . وبينما هو يجد في البحث عنها يرنو بنظره في كل ناحية تهب نسائم الهواء فيحترق شوقاً وهياماً فيصف الهواء ونسماته الحارة ذات الرائحة الطيبة وتمائل الأغصان على أشجارها كأنها راقصة ثم يلتفت إلى الغصون الغضة الرطبة فيصفنها ويبدي جمالها كما ينظر إلى أزهار لوتس وطربها ورقصها وبهجتها فيقف أمامها وقفة : ثم تلفت نظره شجيرات اللباب والحشائش الخضراء في الغابة ثم المناظر الخلابة كلها التي توحى إليه وتساوره أن شكنتلا موجودة في وسطها . وبهذا استطاع كاليداس أن يمتح الحياة والنضارة والخلود واللسان للطبيعة الميتة والكائنات حوله بملكته الشاعرية الجياشة ومواهبه الإنسانية العظيمة وعبقريته الخالدة

ووصفه الرائع وريشته النافذة وتأمله العميق . ولم تكن هذه الملكة الشاعرية عند شاعر من شعراء الهند قبله كما لم تعط بعده إلا لقلة فقط أمثال طاغور الذى سجل اسمه فى سجل الشعراء الخالدين .

ومن ناحية أخرى نجد شكنتلا أيضاً فى نفس الاضطراب والقلق والفرق بين الملك وشكنتلا أن الملك يعرب عن حبه وشوقه ويطلع صديقه على بعض أسرارها فى حين شكنتلا كأية فتاة هندية تخفى أجزائها وآلامها وتكتمها حتى على أترابها . وهن مقبلات عليها ومحيطات بها يسألنها عن حزمها وألمها فهى لا تبوح بما فى نفسها ولكنها تنفجر بالبكاء لتخفف عن نفسها بنزول دموعها . وحينئذ يراود الشك الملك أنها هى الأخرى تحرق شوقاً إليه فيختلس النظرة إلى شكنتلا وصوحيباتها وفى هذه الآونة يزداد إباح الأتراب عليها أن تخبرهن عن سبب حزنها وألمها فتضطرب شكنتلا أخيراً إلى إخبارهن . شأنها فى ذلك شأن الفتيات الهنديات حتى الآن وهو قولها بعد تنفسها الصعداء : « منذ أن رأيتك وقعت فى حبه » . فلا تصرح هنا بالملك أو اسمه لأن الهنديات لا يصرحن بأسماء أزواجهن احتراماً وتبجيلاً منذ أقدم العصور فحينما يستمع إلى قولها الملك يطير فرحة لأنه لم يجزم حتى الآن أنها هى الأخرى تبادلته الحب . ثم تجرى حديث طويل فيما بينهما حتى تشير عليها لداها أن تذهب إلى الملك وتسلم عليه وتغنى له أغنية تعبر فيها عن أحاسيسها ومشاعرها . ففى هذه الآونة يقدم الملك نفسه إلى شكنتلا ويلتقى كلا الحبيبين فى حياء وخجل كالعادات الهندية . ثم تخرج صوحيباتها تاركات شكنتلا مع الملك . فيتبادلان الكلام وتتيح لهما الفرصة لأول مرة ليكشف كل منهما عما يحيش فى قلبه . وهنا كثير من المشاهد الخلابه والحوار المشوق الذى استرعى أنظار كثير من الأدباء والناقدين . وعلى رأسهم « شلدون تشينى » - فتركه الآن يحكى لكم :

« على أن أهم ما يسترعى النظر من سمات تلك المسرحية هو مستوى شعرها الرفيع - وهذا مما يعسر توضيحها فى إيجاز واقتضاب لأن جانباً من سحر هذه الأشعار يكمن فى شمول العاطفة الرقيقة ونفاذها ويزيد من قيمته النظر إلى مباحج الطبيعة . وذلك بالاستعانة بالخيال وبالتلميحات الأدبية الموسيقية . ولقد تظاهرت شكنتلا وهى فى الحديقة بأنها قد ذهبت لشأنها فى حين أنها اختبأت فى خيمة من نبات العمار - وذلك لكى ترى لأى مدى يستمر الملك على حبه الذى وصف وغرامه الذى أبدى - أما هو فيرفع فى تجلته واحترام ضفيرة أزهار اللوتس التى أسقطها شكنتلا ويقول :

الملك :

ضفيرة اللوتس ذات الشذى
تلك التى كانت تزين الحبيب
صفت القلب بأغلالها
فهو أسير ماله من رجا

شكنتلا وهى تنظر إلى ذراعها : ليت شعرى لماذا كنت ضعيفة بالغة الضعف موهونة أشد الوهن حتى لم أشعر بضمفيرة اللوتس وهى تسقط منى ؟ . . .
الملك : (وهو يضع ضفيرة اللوتس على قلبه)
حبيبى كانت تزين البض من تلك الذراع
وهى على قلبى ستبقى أبداً لن ترميها⁽¹⁾
وأنت إن لم تمنحنى أبداً أى متاع
فقد وجدت هذه فى لعبة لا روح فيها
شكنتلا

إننى لا أظيق التردد بعد هذا . . . بل سأجعل من الضفيرة ذريعة لعودتى .

وهكذا تعود شكنتلا إلى الملك الذى يشترط شروطاً لإعادة الضفيرة إليها .

شكنتلا : (وقد أحسست مس يده)

(١) أى لن تبرحه وتلازمه .

اسرع يا عزيزى اسرع
الملك : (وهو يحدث نفسه مبتهجاً)

بحسبى هذا الآن . . . إنها تتحدث كما تتحدث
الزوجة إلى زوجها (وبصوت مرتفع) يا شكنتلا
الجميلة إن رباط الضفيرة ليس متيناً كما ينبغي فهل
تسمحين لى أن أشده بطريقة أخرى ؟ . .

شكنتلا : (وهى تبسم)

إذا شئت .

الملك : (وهو يتعمد التأتى بطريقة ماهرة) :

انظرى يا فتاتى الجميلة :

ضفيرة اللوتس تسبى بالبياض النظر
كأنها ضوء هلال فى بهيم الدجى
لعلها كانت ومن يدرى القمر
ذر بقرنية وفر من صمم السما
ظناً بأن الساعد الحلو الأغر
يزيده أسرا وسحرا أى سحر

شكنتلا :

إننى لا يمكنى أن أراه فلقد تطايرت ذرات
الطلع من زهرات اللوتس فانثرت فى عيى .

الملك :

وهل تأذنين لى أن أنفضها بعيداً عن عينيك ؟ . . .
(وهنا تحدجه شكنتلا بنظرة ثم لا تلبث أن تفضى وعند
ذلك يرفع الملك وجهها (ويخاطبها بعبارة مملوءة بالهيام
والوجد ومعبرة عن الشوق والحنان) .

وهكذا . . . وهكذا . فهذه السلاسة شائعة فى
التشيلية كلها لكأنها جلوة وردية حتى شكنتلا نفسها التى
لا تنطق ببيت من الشعر أبداً ترسل كلامها المشور
مكسواً فى أردية من صور الشعر ومعانيه . وعندما
تفاجأ شكنتلا بمجئى راعمها والوصى عليها لكى ينصرف
بها نراها تعود إلى الجميلة لتخفى الملك نسمعها وهى
تقول له : آواه أيتها الظلة التى ذهبت بجميع آلامى . .

أستودعك الآلهة حتى تحين ساعة مباركة أخرى » (١١) .

وبعد هذا اللقاء الوثيق يتم بينهما الزواج الاختيارى
عن طيب خاطرهم بمشهد بعض الرهبان مع أن والدها
الراهب الكبير لم يعد إلى أديرتة حتى الآن . وهذه نقطة
هامية تحتاج إلى الوقفة أمامها . وذلك أن الفتاة لا تملك
حرية تامة أن تزوج كما تشاء طبقاً للتقاليد الهندوكية
القديمة . وهذه التقاليد كانت سائدة طوال القرون
الخالية . وأما عصر كاليداس الذى كان أكبر مظهر
للمدنية والحضارة فأعطيت فيه للنساء حرية كاملة لبناء
مستقبلهن كما يشأن . ولا نعرف هل هذه الظاهرة
كانت فى عصر « مهاهارتا » أيضاً الذى استوحى منه
كاليداس هذه المادة من القصة أم لا ؟ ولكن فى رأى
الأستاذ ساغر نظامى - مترجم شكنتلا - أنها من الآثار
المدنية وروح عصره وبيئته . وبهذا استطاع كاليداس
أن يخرج المادة القديمة من الإطار الضيق إلى آفاق واسعة
ومنحها تقاليد عصره ومظاهره .

وبعد الزواج يقضى كلاهما حياة رغدة طيبة :

ففى هذه الآونة تحمل شكنتلا ثم يسافر الملك إلى بلده
تاركاً وراءه شكنتلا على أن يعود إليها قريباً ويعطيها
خاتماً من ألماس تذكيراً للعلاقة الزوجية التى تربط
بينهما .

ثم يسدل الستار :

الفصل الرابع أديرة كنتوروشى

بعد عودة الملك إلى قصره بدأت شكنتلا تستعيد
لحظاتها السعيدة التى قضتها مع الملك وتحلم بمستقبل
يشوبه غمرة من الآمال والأفراح . وفى ذات يوم
كانت شكنتلا غارقة فى أحلامها السعيدة . ولقد ذهب
أتراها إلى حديقة الأزهار ليحتفلن بيوم الأزهار وبينما

(١) تاريخ المسرح ص ١٦٦ .

فقد شارك مع هؤلاء الناس الأشجار والأزهار والغزلان التي قضت معها صباحها وشبابها ووهبت لها نفسها وحنانها فالأزهار والأشجار تسدل عليها أغصانها وأوراقها وتمنعها من الرحيل . والغزلان تسد طريقها دون رحيلها ولكن شكنتلا لا بد أن ترحل ولذلك تودعها الأشجار والغزلان والأعشاب بحزن وألم . فشكنتلا نفسها كأى عروس هندية لا تملك أن تمسك دموعها حين رحيلها فتفتجر بكاء ولكن هذا هو القضاء والقدر . فلا بد لها أن ترحل إلى زوجها فتصاحب رجلاً من رهبان الأديرة وصاحبة لها في الأديرة في طريقها إلى قصر زوجها .

ومما يذكر في هذا الصدد أن هذا الفصل كله بما فيه من الأحداث والوقائع والمشاهدة مما ابتكره « كاليدياس » . فلم يستوحىها من مهابارتا أو أى كتاب من الكتب بل كل الفصول الآتية إلى نهاية المسرحية مما أضافه « كاليدياس » إلى المادة التي استلهمها من مهابارتا . وبهذا تسمى مكانة « كاليدياس » من بين مؤلفي المسرحية العالميين القدماء وتحتل مكانة (١) تحسد عليها .

الفصل الخامس قصر الملك

الملك جالس على عرشه وحوله وزراؤه وندماؤه فلا ينمكر الملك برهة في شكنتلا إلا أنه يشعر بطيف لحيه الأول في حياته . ولا يعرف شيئاً عن زمنه ومتى حدث . أما شكنتلا فهي في طريقها إلى الملك مع إحدى أترابها وراهب من رهبان الأديرة . فتقطع طريقها بين أمل وخوف ورجاء ودهشة فتعمر في الطريق برعة فتقف أمامها قليلاً لتغسل وجهها ويديها لتؤدى صلاتها لآلهتها . فإذا خاتمها يسقط في الماء فلا تشعر .

(١) مقدمة شكنتلا ص ٦٨ .

كن في غمرة الفرحة والسعادة . إذ جاء إلى بابها إله من الآلهة وظل يناديها ساعات فلم تنتبه إليه ولم تسمع نداءه ، فإذا هو يتحرق غيظاً ويدعو أن ينساها زوجها كما نسيت نفسها وضيئها الذي ظل يناديها ساعات ثم يعود غاضباً . فبذ هذه اللحظة نسي الملك شكنتلا ولم يبق في ذاكرته شيء من علاقته معها . قضت شكنتلا أياماً وأياماً تنتظر عودة الملك ولكنه لم يعد . وبهذا مرت الأيام حتى لم يبق إلا القليل من الأيام على وضع مولودها . ففي هذه اللحظات يعود والدها الراهب « كنبوروشي » بعد غيابه الطويل ولكنه لم يبذل شيئاً من غضبه وسخطه لأنه كان على علم بما حدث عن طريق الوحي الذي أوحى به الآلهة كما أوحى إليه أن شكنتلا سوف تنجب للملك ولداً يكون له شأن أى شأن في المستقبل . وكلما مرت الأيام زادت شكنتلا شوقاً لرؤية زوجها الحبيب الذي طال غيابه . فلما رأى والدها حيرتها وحنانها إلى زوجها قرر إرسالها إليه . فعادت العدة والعتاد على الطريقة الهندية لتوديعها عند سفرها . وهنا رسمت ريشة كاليدياس مشاهد إنسانية وطبيعية لا مثيل لها في الأدب الهندي قاطبة . ويتمثل أمام الأعين - ونحن في مشاهدة هذه المشاهد - نحكى الصورة الصادقة لما يحدث حتى الآن في أريافنا الهندية بالإضافة إلى بعض المشاهد الطبيعية الفتانة التي لا تحدث إلا في عالم الخيال . وفي يوم الزفاف يوم الفرحة والسرور لا يودع الآباء والأقرباء بناتهم إلا بعيون باكوية وقلوب حزينة يستعيدون ذكراها الطويلة في الماضي والأيام السعيدة التي سوف تقضيها في المستقبل بشيء من الحشية والرغبة على مستقبل بناتهم اللاتي يذهبن إلى بيت غير بيتها وإلى بيته غير بيتها وإلى حياة غير حياتها فهذا ما حدث مع شكنتلا حين توديعها من أترابها وقد امتلأت عيونهن بالدموع وغمر قلوبهن الألم والدها أيضاً يفتجر بكاء وأنياباً . وهذه كلها مشاهد إنسانية لا تزال تتمثل في الهند . أما كاليدياس

وهذا هو التذكار الوحيد للملك الذى ظل عندها ففقدته .

فلما بلغ الملك مجئ شكنتلا مع أصحابها يأمر خادمه أن يرحب بالضيوف على طريقة «فيدا» حيث كانت تقدم الطقوس والمراسيم الدينية . ثم يذهب الملك إلى مكان مخصوص في انتظار الضيوف .

وقد حدث قبل مجيئهم بدقة أن الملك كان يستمع إلى أغنية رائعة أخذت بمجامع القلوب وجذبت إليها النفوس فلان قلب الملك إليها واندفع اندفاعاً شديداً نحوها بدون شعور أو قصد . ثم غرق في تفكير عميق يستعيد ذكرياته الماضية . وبينما هو في هذه الحالة إذ خطر على باله : أليس هو في استعداد للحياة الماضية وذكرياتها بدون قصد أو دافع من جانبه . وهذه الظاهرة تدل على أن نظرية التناسخ قد رسخت في أذهانهم آنذاك كما أن «فيدا» لم يبق له في هذا العصر إلا مظاهر مثل الطقوس والمراسيم التى قدمت إلى الضيوف . وكذلك وصية الراهب قبل ذلك لابنته شكنتلا حين وداعها أن تكون في خدمة الناس دائماً لأنها - أى الخادمة - من أسمى المبادئ الإنسانية - فهى الأخرى توحى لنا مدى أثر «جيتا» في ذلك العصر . لأننا تحدثنا في مقالنا عن «جيتا» أن كرشن وجه عنايته كلها إلى خدمة الناس في حين تناست الفلسفة السلبية قبل ذلك هذه الناحية وأولت جل اهتمامها إما إلى الحياة المادية البهتة أو إلى الروحية الضميمة .

قد وقفنا هنا لنذكر مرة أخرى أن كاليبداش عاش في عصر لا يبعد كثيراً عن عصر جيتا حيث كانت تعاليمه تطبق وينظر إليها نظرة التبجيل والاحترام . وهذه الحياة الدينية لم توجد إلا قبل الميلاذ .

ثم يقابل الضيوف الملك الذى هو في انتظارهم منذ وقت قليل ويقدمون إليه تحياتهم وتهانيمهم . فاذا شكنتلا تشعر أن عينها المنمى ترتعش وهذه علامة التشاؤم لدى الهنود كما يبدق قلبها دقاً خوفاً ورهباً .

فترادوها الشكوك والأوهام وتخاف على نفسها ووصيرها وهذا ما يحدث بعد قليل وهو أن الملك لا يتذكر شيئاً من الحب والغرام والزواج معها . وتبذل صاحبها «جوتى» أقصى جهودها لتعيد إلى ذاكرته شكنتلا حبيبته وزوجته ولكنه ينكر أن تكون له زوجة تسمى «شكنتلا» .

كانت شكنتلا حتى الآن تستر وجهها وتخفى كوامنها وفقاً لتقاليد الهنود الشرفاء في كل عصر . فإذا هى تحطم صحتها وترفع حجابها وتقوم بين يدي الملك تحكى له قصتها معه . وحينما يطلب إليها الملك تذكراً يدل على ذلك فلا تملك في يدها خاتمها . فإذا العالم يظلم أمامها ولا تكاد ترى شيئاً بين يديها لشدة أنها وحيرتها ودهشتها . فحينئذ يكادها الملك ويتبعها بأن كلامها ما هو إلا للخداع والفتنة . فإذا هى تتحرق غيظاً وتنفجر بكاء لأنها شريفة إلى أبعد حد من حدود الشرف . وترتيبها النظيفة في الأديرة لم تعود أن تندس أخلاقها . وفجأة انطلق لسانها توجه إليه التهم التى تصفه بالخيانة وعدم الوفاء . وهذه المشاهد كلها رائعة جداً من الناحية الفنية لأن الإنسان يشعر بأنه أمام أمر واقع وليس أمام مسرح أو بين دفتى قصة من القصص . فلا تملك شكنتلا أعصابها بعدئذ فتنهار أعصابها ويكاد أن يغمى عليها . وبينما هى في هذه الحالة السيئة يتركها كل من معها ويتجه إلى الأديرة . فتبقى شكنتلا وحيدة منفردة حزينة كئيبة في فناء القصر .

وهنا يلتفت نظرنا بعض المشاهد التى تلقى الضوء على المبادئ الأخلاقية والقيم المعنوية والتقاليد السامية للهنود في العصر الذى ازدهرت فيه الحضارة الهندية وثقافتها وطغت على الحياة الناحية المادية المزخرفة . فإذا عثرنا على شيء من هذا النوع فإنه يصور في الحقيقة المجتمع الهندى في ذلك الوقت . لأن كاليبداش - كما سبق لنا القول - أضاف هذه المشاهد والأحداث كلها

العطرة العذبة واستعادة جمالها الفاتن وأخلاقها السامية
 وحرركاتها الساحرة ومزايها الأخرى وصفاتها .
 وبينما الملك في بكاء وأنين في ذكرى شكنتلا إذ
 يسمع صوتاً من وراء الحجاب يطلب منه العون
 والمساعدة . فإذا هو يتمثل أمامه « ماتلى » سائق عربية
 إله « أندر » يبلغه نبأ إله « ماتلى » أن يقتل الإله الشرير
 المسمى « كال نيمي » الذي أصبح أكبر قوة طاغية في
 الأرض . فيعرب الملك عن استعداده تحقيقاً لأوامر
 الإله ويزحف على هذه الطاغية بجيشه الجرار القوى
 ويقضى عليه .
 ثم يسدل الستار .

الفصل السابع الطريق إلى السماء

لعل الرحلة إلى السماء فكرة قدمه كانت تداعب
 الإنسان منذ أمد بعيد . قد لعبت هذه الفكرة أروع
 دور في الأدب والشعر وتناولها الأدباء بالوصف
 والتحليل وكثرة الكلام عنها . ثم أسبغت عليها الخلود
 والبقاء بمدتها الغزيرة وفنونها الأدبية المختلفة . ومما
 يذكر أن الشاعر العربي أبا العلاء المعري كان أول من
 خطر على باله هذه الفكرة فقام برحلة طويلة إلى السماء
 كما سجلها في كتابه « رسالة الغفران » . ثم تناولها الشاعر
 الإيطالي « دانتي » في قصيدته « الكوميديا الإلهية »
 وما هي إلا خلاصة رحلته الطويلة المشرقة إلى السماء .
 ولكن النظرة الدقيقة إلى الفصل السابع من شكنتلا تجعلنا
 نعرف بأن « كاليداس » قد حاز قصب السبق في هذا
 المضمار . ومما أن مسرحية شكنتلا لم تحظ أوروباً بالاطلاع
 عليها إلا منذ سنين فقط فلم تتعمق فيها تعمقاً كبيراً حتى
 الآن في البحث عن مواطن جمالها وخلودها . فلم يسترع
 انتباه أحد منهم إلى يومنا هذا أن فيها جوانب تماثل
 وتشابه على الأقل كما عند أبي العلاء ودانتي .
 وحينما يعود الملك بعد انتصاره في معركته مع إله

من عنده ولم يأخذها من مهاارتا أو أى كتاب من
 الكتب الهندوكية . وأول ما يذكر بهذا الصدد هو حشمة
 النساء وحجابهن كما وجدنا شكنتلا بين يدي الملك حين
 دخولها عليه في بادئ الأمر .

ومشهد آخر من هذا القبيل أن شكنتلا حينما دخلت
 على الملك بأبدع مظاهرها من الجمال والفتنة رنا إليها
 بعض رجال حاشيته فإذا الملك ممنوعهم من سرقة النظر
 إلى النساء الأجنبية . وهذه دلالة واضحة على أن
 الهنود كانوا يقدرون القيم المعنوية حتى في هذه الآونة .
 وهذه الظاهرة تضع حداً فاصلاً بين المبادئ الأخلاقية
 لدى الهنود واليونانيين لأن الروحية لدى اليونانيين
 لم تمنع الناس من التحلل والاستهتار وارتكاب الفواحش
 كما ذكرنا فيما مضى نقلاً عن شلدون تشيني .

الفصل السادس شارع من شوارع المدينة

يبدأ هذا الفصل باللص الذى ألقى القبض عليه
 جند الملك . لأنهم وجدوا في يده خاتماً من الماس كان
 يملكه الملك . فهم ينهالون عليه بالضرب ليعترف بالسرقة
 ولكنه يبكي ويولول ويقول إنه وجدته في بطن سمك
 صاده اليوم في الترع ولم يسرقه أبداً من أحد . ثم يلح
 عليهم أن يقدموه إلى الملك لكي تتضح الحقيقة ولكن
 رجال الشرطة لا يصدقونه ولا يقدمونه إلى الملك .
 وأخيراً يأتي الضابط ويشفق عليه ويقدمه إلى الملك
 فإذا الملك يطير فرحاً ويغندق عليه جوائز غالية لأنه
 وجد أغلى شيء في حياته . فتذكر فجأة كل ما كان
 بينه وبين شكنتلا ولكن شكنتلا ليست بين يديه الآن
 ولا يمكن له الآن الوصول إليها بعد تكذيبه جها وطعنه
 إياها واتهامها بأنواع التهم ورفضه إياها رفضاً باتاً .
 والآن تحرق جهاً وشوقاً ويميل إليها عطفاً وحناناً ويلوم
 نفسه تخطأً وغضباً ويقضى أيامه ولياليه في ذكرها

الناس ويعبدونه ويبجلونه . فاتفقا على أن ينزلا ضيفين على هذا الإله ثم اقتربا منه وسلما عليه وجلسا بجانبه وإذا بالملك يفاجأ هنا بطفل جميل ذكى سعيد فيسعد برويته ويستمتع بألعابه ويميل إليه ميلا شديداً ثم تلوح له فتاة جميلة وهى أم هذا الطفل وتجرى وراء الطفل . وهنا يتعرف الملك على أن الطفل ابنه « بهرت » والسيدة أمه زوجته « شكنتلا » فيقع الملك على قدمها يتوب إليها ويطلب منها العفو فترفع شكنتلا رأسه وتمنعه من الانحناء أمامها وتقبيل رجلها ثم يلتقيان ويجلسان بين يدي الإله . فالإله يخبرها أن الملك ليس بمخطئ في كل ما حدث بل هو ذنبها التى ارتكبتها حينما لم تبال بالإله الذى ناداها ثم دعا عليها بأن ينساها زوجها وعاد . فندرك شكنتلا حينئذ أن هذه المشاكل من صنع يدها والملك ليس له ذنب فيه ولعلها كانت شقية فى حياتها الأولى ولذلك جنت هذه الثمار فى هذه الحياة . وبهذا تتمثل عقيدة التناسخ بين حين وآخر . ثم يلقيها الإله درساً فى الوفاء والإخلاص والاحترام لزوجها مما يدل على أن هذه القيم لم تزل حية خالدة فى الهند حتى فى عصر كاليداس . وأن المادية الجارفة لم تمح أبداً معالم الأخلاق بخلاف اليونان التى لم تكن عندها هذه القيم المعنوية السامية شيئاً غالباً كما كان لدى الهنود .

ثم يستأذن الملك وشكنتلا للإله للذهاب إلى أديرة والدها الذى لم يتصل بها منذ أمد بعيد فيأذن لها الإله بذلك ويغادران هذا المكان إلى الأديرة وبهذا تم المسرحية .

« كال نيمى » لأجل رفع كلمة إله « اندر » يوجه إليه « إله اندر » الدعوة لزيارة السماء برفقة سائق العربة « ماتلى » جزاء بما قدم له من أباد بيضاء . فيشد الملك ترحاله إلى السماء برفقة « ماتلى » على عربة سرعتها سرعة البرق لا مثيل لها فى الأرض ولعل هذه العربة التى تسمى « رته » بالسنسكرتية تشبه « البراق » عند المسلمين وبينهما بعض الشبه كما تحكى بعض القصص فيما يتعلق بأسراء النبي صلى الله عليه وسلم . وبينما يسير الاثنان « ماتلى » يثنى على الملك ويقرظه ويذكر صنائعه البيضاء وأعماله الجليلة ويريه شهرته فى أنحاء الجنة فرى الملك كثيراً من الآلهة يكتبون أعماله الجليلة فى أبيات موسيقية رائعة بريشة طيبة الرائحة لا تثبت إلا فى الجنة . ثم يسأل الملك : نحن الآن فى أية طبقة من العرش ؟ يجيبه « ماتلى » إننا فى السماء السادسة حيث توجد الكواكب . وينفجر منها النور الذى يتمتع به الإنسان فى الأرض . ثم ينزل إلى سماء السحاب حيث يجد الطيور تغرد والبروق تلمع والرعود تصعق فيسيران عليها بسرعة فائقة . كانت تلوح له عن كثب الغابات والجبال والأشجار والأوراق . وكانت تراءى له من بعيد المنابع التى تنفجر منها الوديان والأنهار . ثم يصلان إلى جبل أسطورى يسمى « هم برت » حيث كانت تسكن الآلهة . وهذا هو المكان الذى أنجب إله برهما (أى الخالق) أولاده المائة الذين انتشروا فى الأرض وعمروا البلاد - طبقاً لعقيدة الهندوس - ولم يبق هنا أحد من هؤلاء الآلهة إلا إله « كشب » الذى يقلمسه



تداعي الغرب لأوزوالد شبنجلر

بصتلم :

الأستاذ فتواد محمد شبل

الوزير المفوض بوزارة الخارجية

١ - حياته وعرض عام

ولد أوزوالد شبنجلر في مايو سنة ١٨٨٠ بمدينة بلاكنبرج أم هارز . وكان أبوه يدعى برنهرد ، وكان مسيحياً بروتستنتياً . وتلقى دروسه الثانوية بمدرسة « هلة » . ثم انتقل إلى جامعة برلين ، حيث تخصص في العلوم الطبيعية . ثم التحق بجامعة ميونخ ولبث فيها بعض الوقت ثم عاد إلى جامعة برلين ثانية .

وقد عمل بعد حصوله على الدكتوراه عام ١٩٠٤ مدرساً ، حتى عام ١٩١١ . واستوطن - منذ ذلك الحين - مدينة ميونخ ، وفيها شرع في تأليف كتابه « تداعي الغرب » Der Untergang des Abendlande الذي أتمه عند نشوب الحرب العالمية الأولى . وقد طبع الجزء الأول بميونخ في يولييه عام ١٩١٨ ، ونشر الجزء الثاني عام ١٩٢٢ . ثم أعاد نشر الجزء الأول منقحاً عام ١٩٢٢ .

وقد أمضى حياته في التأمل والدرس . وعاش وحيداً عزباً ، في عزلة رهيبة حتى وافته منيته في ٥ مايو سنة ١٩٣٦ .

وإذا كان شبنجلر قد قام بتأليف طائفة من الكتب إلا أن جُماع شهرته كتابه « تداعي الغرب » .

وحظي الكتاب باعجاب الجمهور وحاز إقباله ؛ إلا أن علماء التاريخ والمعلقين السياسيين ، انتقدوا آراءه انتقاداً مرأً . ولما تولى الحزب الاشتراكي الوطني (النازي) الحكم ، استفحلت حملات النقد عليه لتباين آرائه مع فلسفة الحزب السياسية .

والكتاب دراسة لفلسفة التاريخ . وقد بدأه - مثلما فعل المؤرخ « فيكو » Vico قبله وأرنولد توينبي بعده بسنوات قليلة - بمقارنة الحضارة الغربية الحديثة بحضارة العالم اليوناني الروماني . وقاده بحشه إلى تعيين دورة حياة للحضارات لا مناص لها من المرور عبرها . وحكم بأن في وسع المؤرخ - استناداً على هذه الفكرة - إعادة تشييد الماضي والتنبؤ بالشكل الروحي الذي تتخذه الحضارة الغربية . ويرى شبنجلر أن الحضارة الغربية لما تستكمل مراحل حياتها بعد . ونجدته يتكهن بفترة دوامها ويرسم خط سيرها ، ويصف منجزاتها .

ومهما يكن من اختلاف آراء الباحثين بالنسبة لأفكار شبنجلر ؛ فالكل يجمع على عبقريته . ويعتبر تشخيصه صفات الحضارات المختلفة وبجايها ، الميدان الذي تألقت فيه عبقريته . وما تزال آراؤه في هذا الشأن في الذروة من العمق والطرافة . وقد توصل إلى نتائجه

الكائنات الطبيعية . ويستحيل تجديد شباب الحضارات المتداعية تجديداً صادقاً : مثلما يتعذر استرجاع شباب الكائنات العضوية .

٢ - اتجاهات شبنجلر الفكرية

يمثل التاريخ - عند شبنجلر - سلسلة متتابعة من الأحداث الفردية المتكاملة ، يطلق عليها « ثقافات » . ولكل ثقافة طابعها الخاص الذي يسرى في أوصالها ويمتد في جميع مراحل تطورها . لكن يجمع بين ثقافة وأخرى - دورة حياة تبدى بصورة واحدة في أوجه النشاط الثقافي . وتماثل هذه الدورة ما نعرفه عن دورة حياة الكائن الحي .

وتبدأ دورة الحياة الثقافية بمرحلة « الممجية » وهي سمة المجتمع البدائي وطابعه . وتجتاز الدورة طائفة من المراحل متجهة صوب التنظيم السياسي ، ثم تعرج على الفنون والعلوم وغيرها . والدورة - عند بدايتها - صورة فجة غير مصقولة : لكنها تتطور نحو التفتح والازدهار . فتندفع - من ثم - لبلوغ مرتبة الحضارة العريقة . فاذا ما بلغت تلك المرتبة - أصيبت بالتحجر ، فأذن ذلك بوصولها مرحلة الانهيار ، الذي ينتهي بها - في نهاية المطاف - للتردى في نمط جديد من « الممجية » يسبق الاستغلال والضعف على جميع جوانب حياتها . وهنا خاتمة حياتها . ولن نجد بعد ذلك شيئاً جديداً يخلفه هذا الانهيار ؛ بسبب انقضاء أجل هذه الثقافة ، لنضوب معين طاقتها الإبداعية . أضف إلى ذلك ؛ أن هذه الدورة التي تنتظم مراحلها ، لا تقتصر على كونها محدودة . بل يتحدد كذلك الزمن الذي تستغرقه .

من ذلك يتبين لنا استناد آراء شبنجلر على المذهب الوضعي . فانه يستبدل بالتاريخ نفسه ، أشكال التطور التاريخي الذي ينتظم المراحل التقدمية . وتلك دراسة من نوع العلوم الطبيعية التي تعتمد على التحليل الخارجي

بفضل بديهته الواقدة . وأصبحت أفكاره تقف موقف المتحدى لغيره من الباحثين الذين أوتوا طبائع تختلف عن طبيعته ومواهب عقلية تغاير عقليته ، لاقتفاء أثره وتوكيد اكتشافاته - أو دحضها - بواسطة الفحص والاستقصاء المنهجين .

وفي الحق ؛ أصبحت النتائج التي توصل إليها شبنجلر بعقريته موضع دراسة الباحثين لا على هدى التاريخ والاجتماع فحسب . ولكن بالاستعانة كذلك بكشوف علم « الأجناس البشرية » لدراسة ثقافات الشعوب وتابع المظاهر التي اتخذتها للافلات من عدوان الثقافات الأجنبية واقتحامها مناطق نفوذها وتأثيراتها . وبهذا أصبحت نظريات شبنجلر موضع تقييم علمي دقيق .

بيد أن نقطة الضعف في كتاب « تداعي الغرب » هي الحتمية التي تستند عليها فكرة الكتاب بأسرها . إذ تعنى أن الإنسان في أفعاله مسير لا مخير . فنجدته يؤمن بأن التاريخ يفرض قالباً محدداً تتخذه كل حضارة ، ولا حيلة للبشر فيه . كما أنه يترجمت في تفكيره ولا يؤمن بالتجربة ولا يسعى للاستفادة منها . وهنا يفترق عن توينبي الذي يكافح جاهداً في سبيل إخضاع قوانينه التاريخية للتجربة ويهرع إلى تغييرها وتحويرها كلما آنس ضعفها التطبيقي أو عجزها - بالتجربة - عن الوفاء بأغراض دراسته .

ويسود التشاؤم نظرة شبنجلر تجاه طالع الحضارة الغربية ومصيرها . فان الحضارة الغربية - في عرفه - قد خلفت وراءها مرحلة الإبداع الثقافي ، وتجتاز الآن مرحلة إجترار الماضي ، وتقبل على الاستمتاع بألوان الترف الحضاري . فهي - بذلك - تدخل مرحلة التداعي .

ويخلص شبنجلر إلى القول بأن لا أمل للحضارة الغربية في إنقاذ نفسها من الانهيار المحتوم ومن الانحلال المقدر عليها . ذلك لأن الحضارات تزهر وتذبل مثل

والتاريخ في مدرسة عليا ، وكاد رقتذاك في الحادية والثلاثين . وقد تنبأ بالحرب ورجا لألمانيا مستقبلا زاهراً بعد انتصارها ، لكنه خشي أن يفسدها النصر فيجر عليها التحلل ؛ مثلما تحللت روما بعد انتصارها على قرطاجنة . ومن ثم ؛ قصد من تأليف كتابه ، هداية حكام ألمانيا سواء السبيل . وقد عكف على الكتابة طوال فترة الحرب الأولى ، وحرّم نفسه من جميع متع الحياة بما فيها الزواج . ولما منيت ألمانيا بالهزيمة ، اندفع بكلياته إلى اعتناق النزعة المكيافيلية كفلسفة للحكم .

فوجد النزعة المكيافيلية واضحة في الجزء الثاني من كتابه « تداعي الغرب » . إذ تضمن عبارات كثيرة قصد منها إظهار الاختلاف بين الأساليب السياسية وقواعد الأخلاق . ويصر شبنجلر في مواضع أخرى من الكتاب على أن قول السيد المسيح « إن مملكتي ليست في هذه الدنيا » لا يحتاج إلى تأويل . بمعنى أن المثل العليا المسيحية مكانها العالم الآخر لا هذه الدنيا . ولا تتمثل الحقيقة الواقعة في « الحق » ولا في « القسط » لكنها تتجلى في إجراء روماني أو بروسي أو سياسة ينفذها كرومويل . فان الشخصية — كما يقول شبنجلر — هي التي تحسب لها حساب . فليس الإنجيل هو الذي غزا العالم ؛ لكن غزاه الاستشهاد المسيحي ؛ ولم يستمد الشهيد قوته من التعاليم ، ولكن من « نموذج » الإنسان على الصليب . ومصداقاً لهذا ؛ لا يؤمن السياسي الأصلي بالعبارات الطنانة ولا يخلط منطق الأحداث بمنطق النظم . فله معتقداته ؛ لكنه كانسان فرد ، لا تشوش عليه المبادئ التهذيبية . فلا يفرق البهوات العظام في هذا الشأن عن الساسة الإنجليز ؛ الأمر الذي يثبت تعارض التنفيذ مع الدين والمنحى الخلقى . لكن يقرر شبنجلر أن الحياة — لا الفرد — لا ضمير لها . وإلى ريبة شبنجلر من المثقفين — ما خلا المشتغلين بالرياضيات — تعزى فكرة إعلائه من شأن فكرة الحصول على أناس ذوي عقول ممتازة عن طريق توليد

لاستنباط قوانين علمية عامة ، تؤهلها — أى الدراسة — للتكهن بأحداث المستقبل . وعملاً بمنهاج البحث الوضعي ؛ تصور الحقائق تصويراً يباعد بين بعضها والبعض الآخر ، بدلا من أن يتسلسل بعضها عن البعض الآخر ؛ استناداً على حلقات منتظمة ، تربط بين سلسلة وأخرى ؛ وهناك أوجه للتشابه بين آراء شبنجلر وتوينبي . والفارق الرئيسي بين الاثنين أن شبنجلر يعزل — عزلا تاماً — بين بعض الثقافات وبعضها الآخر . فمن رأيه ؛ تعذر فهم هذه الثقافات إلا قياساً إلى وجهة نظر المؤرخ من زاوية خارجة عنها . أما بالنسبة لتوينبي ؛ فان انتماء بعض المجتمعات لمجتمعات أخرى ، أمر جوهري بالنسبة لنظرية توينبي ؛ وفي هذا ما يضمن استمرار التاريخ . أما من وجهة نظر شبنجلر ؛ فلا محل للقول بشيء من قبيل هذا « الانتماء » . ولا توجد أية علاقة إيجابية بين ثقافة وأخرى . لذلك نجد الفلسفة الطبيعية تسرى إلى كل تفصيل من تفاصيل نظرية شبنجلر ، بينما لم تؤثر — عند توينبي — إلا على المبادئ العامة .

وكلمة « حضارة » هي مناط الحكم الذي يصدره شبنجلر على عصره . وعنده أن كلا من روسو وسقراط وبودا يميز نهاية ثقافة . لأن كلا منهم قد وارى معه في التراب عصرآ ذهبياً يتسم بالعمق الروحي . فان هؤلاء المفكرين يعرضون الحياة بنظرة المثقف ويحكمون عليها بمفهوم العقل . والعقل بحكم : وقبلاً تتوارى النفس . وتقدس شبنجلر لأحكام العقل ؛ يدفعه إلى مناهضة الدين ، لأن الدين يجافي المعرفة العقلية ويضيق ذرعاً بالجدل والدليل العقلي ، بل يقرر قضايا يجب على المؤمن تقبلها سواء وافقت عقله ، أم لفظها . فالدين يعتبر البعيد عن التصديق يقيناً ، ويعد الحارق للطبيعة حقيقة واقعة .

ولسوء الحظ ؛ شغلت الشؤون السياسية بال شبنجلر . وغشيت أفكاره السياسية — بالتدرج — خيبة آماله . فلقد تخلى عام ١٩١١ عن وظيفته كمدرس للرياضيات

السلالات ، لا باللجوء فحسب إلى استقاء العلم من الكتب .

ويقصد بتوليد السلالات الثقافية ، بث التقاليد في النفوس . فعنده أن أمة من غير تقاليد تفقد أصالتها أى صفتها المميزة . ويذكر من قبيل المثال :

تدريب الوصيف خلال القرون الوسطى ، التعليم في الأديرة ، تدريب ضباط أركان حرب الجيش البروسى ، المدارس الإنجليزية العامة ، التدريب الجامعى لشغل الوظائف الإدارية في حكومة الهند ، تدريب رجال الدين الكاثوليك ، فشل بسمارك في تدريب « صفوة سياسية » أهل ممارسة الشؤون الخارجية

ولا يهم في الأمة ذات التقاليد العريقة أن يتولى أمورها أناس من صميم الشعب أم من الصفوة . لأن التقاليد - لا الأشخاص - هي التي تحكم ، فتمسك بزمام الحكام ، فلا يملكون عنها فكاًكاً . ولقد تنبأ شبنجر بسريان التقاليد البريطانية في أفريقيا على أيدي المستعمرين البريطانيين ، لكنها ما تلبث أن تزول برحيل البريطانيين . ذلك لأن التقاليد البريطانية نتاج البيئة البريطانية ، فلن يقيض لها العيش إلا في محيطها .

وأولى شبنجر الشجاعة لمناهضة النازيين ونقادهم وتسفيه شعاراتهم . ومن ذلك اعتبار ما تلوكة ألسنهم عن « الآرية » و « السامية » كلمات فارغة استعاروها من فقه اللغة . ويرى أن فكرة تمكين سيطرة ألمانيا على العالم ، فكرة مضحكة . وقد سجل رأيه ضد النازية في كتاب عنوانه « ساعة القضاء والقادر » ، واعتقد بعد نشره أنه سينفى من ألمانيا ، لكنه مات عام ١٩٣٦ قبل بلوغ النازيين أوج مجدهم .

ويعاود شبنجر - المرة بعد الأخرى - الحديث عن موضوع أسماه « المدينة الضخمة » . إذ يعتبر ازدحام المدن بالسكان أسوأ مظاهر الحضارة . ونجده يتنبأ بوصول تعداد المدن الكبرى إلى عشرين مليون نسمة ،

واقطاعها مساحات واسعة من الأراضي الزراعية ؛ لكنه يبدي اغتباطه إذ يتوقع انقضاء نزعة تشييد المدن الضخمة ، تأسيساً على النهاية التي لقيتها المدن الكبرى التي شيدها الحضارات البائدة .

وإذا كان شبنجر يبدي تشاؤمه بمستقبل الحضارة الغربية ، لكن من العجب أن تغلب نزعة التفاؤل على تنبؤاته بمستقبل روسيا . فهو يرى فيها منقذ العالم . وعنده أن روسيا ، قد راحت في ثلاث مناسبات ضخمة تأثيرات غربية ألقتها على كاهلها كل من : بطرس الأكبر ، القيصر إسكندر أيام المحالفة المقدسة ، وأخيراً لينين .

وإذا كانت نبوءة شبنجر بشأن زوال سيادة أوروبا على العالم ، قد تحققت بالفعل ، فهل يعنى هذا انقضاء الثقافة الغربية ؟

وهل تقوم مكانها حضارة أخرى ، في مستقبل الأيام ؟

وهل وحدة أوروبا الغربية السياسية (وهي ما سعى إلى تحقيقه فعلاً : شارل الخامس وفيليب الثاني ولويس الرابع عشر ونابليون وأخيراً هتلر) تجنبها مصير الانحلال الذي تنبأ به شبنجر ؟

إن أوروبا الغربية تسر حثيثاً نحو الوحدة الاقتصادية وستلونها الوحدة السياسية . لكن معضلة أوروبا ليست - كما يقول شبنجر وتوينبي - في التقدم العلمى والتفوق التكنولوجى ، ولكن تكمن معضلتها في « نخات » روحها الابداعية . بما يتضمنه ذلك من انقضاء العصر الذى كانت تفتن فيه العالم فيبيع مهباجها ويعنتق طرائقها ، ويتنعم خطاها . ويوليها قياده .

ويعرف شبنجر النظرة بأنها الكيان الذى يركب فيه إنسان الثقافات العليا ، الانطباعات المباشرة لمشاعره والشكل الذى يترجم فيه أحاسيسه . وفي التاريخ ؛ تنشذ نخيلة الإنسان فهم علاقة حياته الذاتية بالعالم القائم أمام ناظره . وعندها يتمكن من استغلال معارفه التاريخية

في واقع حياته . والإنسان - بكيانه وحياته - جزء من التاريخ .

فما هو تاريخ العالم ؟

يجب شبنجلر بأنه عرض منسق للماضي . هو التعبير عن القدرة على الإحساس بالشكل . بيد أنه مهما يكن من أمر التحديد الذي يسبغ على الإحساس بالشكل ، لا يبلغ في دقته مبلغ الصورة نفسها .

وسنعرض فيما يلي لطائفة مما أجملناه من آراء شبنجلر .

٣ - الحضارة الجوسية

يطالع الباحث في تاريخ الحضارات حقيقة مؤداها أن الحضارة السومرية الأكادية قد زالت عام ١٠٠ ميلادية ، وزالت الحضارتان المصرية والهيلينية حوالي عام ٤٠٠ ميلادية .

فبالنسبة للحضارة المصرية والحضارة السومرية الأكادية ؛ يلاحظ أنهما ظلتا قائمتين فترة بدأت بفجر التاريخ وتقدر بخمسة آلاف سنة .

في حين انبعثت الحضارة الهلينية منذ أواخر الألف الثانية قبل الميلاد .

ولما كانت الحضارة الغربية قد ظهرت - وفقاً لرأى شبنجلر - في غضون القرن الحادى عشر الميلادى ؛ ينشأ - من ثم - فراغ في منطقة الشرق الأوسط بين انقضاء الحضارة الهلينية وظهور الحضارة الغربية ، يقدر بسبعائة سنة .

ويقرر شبنجلر أن حضارة مستقلة لها خصائصها المميزة ، انبعثت في منطقة الشرق الأوسط ودعاها « الحضارة الجوسية » . ويذكر أنها ظلت مطمورة إلى أن أمكنه هو - أى شبنجلر - إزاحة التراب عنها .

وقد ظهرت الحضارة الجوسية على مسرح التاريخ داخل نطاق « تشكل كاذب » .

وتفسير ذلك :

أنه بعد ما فرض الإسكندر الأكبر سيادة الحضارة الهلينية على مصر وجنوب غرب آسيا ، انتحلت أوجه النشاط الاجتماعى والثقافى في هذه المنطقة ، صورة هيلينية لبث طوال الألف سنة التى أعقبت عصر الإسكندر . ويقرر أن تلك الحضارة قد لبثت منذ البداية حتى النهاية ، قشرة خداعة تحجب عنها الحقيقة الجوهرية عن وجود حضارة جديدة تتكون وتنمو . ويمكن تقصى نمو هذه الحضارة - كما يقول - في تاريخ ردود الفعل الشرقية المتعاقبة ضد المنحى التفكيرى الهليني ؛ لا على الصعيدين الحربى والسياسى فحسب ، ولكن أكثر ما يكون على الصعيد الثقافى متمثلاً بصفة خاصة في الميدان الدينى بأوسع ما تحمله كلمة الدين من معانى .

وأخيراً ترعرت هذه الحضارة الجديدة - وفقاً لرأى شبنجلر - في المسيحية والإسلام ، لكنها تتضمن اليهودية والزرادشتية .

ونلاحظ على رأى شبنجلر هذا . أن الزرادشتية قد ظهرت إبان القرن السادس قبل الميلاد . ويمكن رد ظهور اليهودية إلى القسم الأخير من الألف الثانية قبل الميلاد .

وإذا تجاوزنا عن هذه الملاحظة ؛ نجد شبنجلر يضع أصبعه على طائفة من الحقائق التاريخية الهامة التى لا شبهة في صدقها :

فأولاً : لا مربة في حدوث سلسلة من الانتفاضات الشرقية ضد السيادة الفكرية والسياسية الهلينية . وقد توجت هذه الانتفاضات بتحول العالم الهليني نفسه إلى المسيحية ، ثم تحول نصف العالم المسيحى - بعد ذلك - إلى الإسلام .

ثانياً : حقيقة أن المسيحية والمعتقد الدينية الشرقية الأخرى التى نافستها في ميدان التبشير الدينى في العالم الهليني ، قد تبذرت أمام أتباع الحضارة الهلينية في ثوب

الخداع) واحداً من أجل آرائه . فأنها تلقى ضوءاً على العلاقة بين حضارة تابعة والمجتمع الذى استجلبها إلى ميدانه :

وتفسر ذلك :

عندما تتفاعل حضارتان الواحدة مع الأخرى ، قد يكون التقاؤهما على منزلة غير منتظمة . إذ قد تكون إحداهما - وقت التلاقي - أقوى من الأخرى التى قد تكون بدورها ذات طاقة أعظم ابداعاً . وفى ظل هذا الموقف ، تجبر الحضارة الأعظم ابداعاً على موامعة نفسها - ظاهرياً - مع الحضارة الأقوى فى تشكيلها الثقافى . مثلها فى ذلك ، مثل السرطان البحرى الذى يشكل نفسه فى قوقعة ليست قوقعته الأصلية .

بيد أن الباحث ينزلق إلى الضلال إن أخذ بالمظاهر على علاقتها . إذ يجب عليه - كما يقول شبنجلر - أن يتطلع إلى ما تحت السطح ، ويبحث ما يقع تحت المظاهر وأن ينظر بعين الاهتمام إلى الفارق بين الأثنين :

ويستعين شبنجلر بفكرة « التشكال » فى محاولته الإبانة عن الصورة التى يتخذها - منذ بداية العصر المسيحى - تاريخ حضارة فى العالم القديم ، تقع غرب الهند . فان توسع الحضارة اليونانية شرقاً وجنوباً إبان عصر الإسكندر الأكبر وبعده ، قد وضع « تلييسة » - سياسية وثقافية وجمالية - على جنوب غرب آسيا وعلى مصر . وتبعاً لذلك ؛ اضطرت الحضارة المحوسية (وهى حضارة نشأت وفقاً لافتراضه فى بداية العصر المسيحى) اضطرت - خلال القرون الأولى من وجودها - إلى حجب نفسها بوساطة التنكر فى زى يونانى . ولم تفصح عن حقيقتها إلا فى مرحلة تالية . وذلك وقما استطاعت تجميع قوة كافية مكنتها من اختراق القشرة اليونانية . بيد أن عين الباحث الفاحصة فى قدرتها أن تستشف وجودها تحت السطح ، منذ لحظة وجودها تحت سطح الأرض إبان الفصل الأول من تاريخها .

هلبى . لكن هذا الرداء الجذاب كان يخفى وراءه جسماً غريباً عن الهلينية ، بحيث أن اعتناق المسيحية كان يعنى فى الواقع تحلل الحضارة الهلينية .

ثالثاً : انبعث فى الواقع شىء جديد فى جنوب غرب آسيا عقب بداية العصر المسيحى . إذ أصبحت اللهجة الشرقية للغة الآرامية ، واسطة أدبية لأديان جنوب غرب آسيا الثلاثة : اليهودية (فى جناحها البابلى) والمسيحية ، والصابئة .

فهل تشير هذه الدلائل إلى وجود حياة جديدة فى المنطقة فى ظل السيادة الهلينية ، مما يؤيد فرض شبنجلر ؟ أجاب المؤرخ كريستوفر داوسون Christopher Dawson (صفحة ٣٨٢ من كتابه The Dynamics of World History) عن هذا السؤال ناقداً نظرية شبنجلر بقوله « إن العناصر الطريفة فى الحضارة الهلينية الأكثر حداثة ، يتأتى ردها بالتأكيد إلى تأثيرات شرقية لكن هذه التأثيرات لم تأت من الطاقات المنبعثة من شعب جديد ، فأنها وفدت من شعوب أقدم ، يعتبر تقديمها الثقافى أقدم من ارتقاء الهلنيين » . ويقول بموضع آخر « إن الأناجيل المسيحية - فى صورتها الأولى - تنتمى إلى المرحلة الأخيرة للثقافة اليهودية الآرامية ، أعظم مما تنتمى للهلينية » .

وللعقيدة الزرادشتية إبان العصر المسيحى ، مقدمات يمكن إرجاعها إلى بداية القرن السادس قبل الميلاد ، على الأقل . وحقاً ؛ فان جميع العناصر الأساسية التى استخدمها شبنجلر لصياغة فكرة « الحضارة المحوسية » ترتبط مع الحضارتين السورية والإيرانية . وهذا ما يقره جميع المؤرخين وتعترف به الجماعات التى أدجها شبنجلر فى نطاق ما دعاه بـ « الحضارة المحوسية »

٤ - فكرة شبنجلر عن التشكال

تعتبر فكرة شبنجلر عما أسماه بـ « التشكال » Pseudomorphosis (ويقصد بها التكوين الثقافى

٥ - مقتطفات من كتاب « تداعى الغرب »

١ - مصر والعالم القديم :

تبدأ حوالى عام ٣٠٠٠ قبل الميلاد - فى مصر وبابل - حياة عقيدتين دينيتين عظيمتين . ففى إبان عصر الأسرة الخامسة المصرية (٢٤٥٠ - ٢٣٢٠ قبل الميلاد) التى أعقبت عصر بناء الأهرام العظام ، ذوت عقيدة « حورس - الصقر » التى كان الاعتقاد بأن روحه تستقر فى شخص الملك الحاكم . وانزوت العقائد المحلية فى زاوية النسيان . ولا يستثنى من ذلك ديانة « تحوت » التى كان مركزها مدينة هرموبوليس (الأشمونين - قرب ملوى) . وتبدت عقيدة الشمس متمثلة فى رع . وقد دأب كل ملك على إقامة هيكل لرع فى الجانب الغربى من قصره ، إلى جانب المعبد الملحق بمدفنه . وكانت تصور بالمدفن ، حياة الملك الرمزية من وقت ولادته حتى ساعة دفنه . أما هيكل الإله ، فهو رمز الطبيعة الأبدية العظيمة . فكان الزمان والمكان والوجود والقدر والعلّة ، تنتصب جميعها وجهاً لوجه فى هذا الصرح الضخم المزدوج الذى لا نظير له فى أى بناء فى العالم . ويصل إلى كل منهما طريق مغطى . وبينما يصاحب الطريق الموصل إلى 'قدس رع' نقوش بارزة تصور سلطان الإله الشمس على عالمى النبات والحيوان وسيطرته على تغيرات الفصول ؛ فليس ثمة صنم للرب ولا معبّد ، لكن يوجد فحسب مذبح من المرمر يزين الشرفة الضخمة . ويتقدم الفرعون داخلاً من الظلام ويقف على مكان مرتفع لتحية الإله العظيم الصاعد إلى كبد السماء فى الشرق . فلم يعد الفرعون هو تجسد الربوبية ، وليس هو ابن الإله - وفقاً للاهوت الدولة الوسطى . ورغمًا عن جميع ألوان المجد الماضية ، يقف الفرعون أمام الرب ، صغيراً ضئيلاً تحول إلى مجرد خادم للاله .

وما الحضارة التى دعاها شبنجلر بـ « الخوسية » إلا الحضارة السورية . وأن مقاومة الثقافة الهلينية قد تبدت فى انبعاث مذهبين دينيين يخالفان الأرثوذكسية اليونانية والكاثوليكية الغربية ، وهما

١ - المينوفستية : وهى المذهب القائل بالطبيعة الواحدة للسيد المسيح (الطبيعة الإلهية) .

٢ - النسطورية : وهى المذهب الذى ينكر ألوهية السيد المسيح والسيدة مريم ، لكنه يؤله الكلمة .

لكن الضربة القاضية التى كالتها الثقافة الشرقية للثقافة اليونانية ، تجلت فى إنبعاث الإسلام الذى قضى على الإمبراطورية الرومانية فى الشرق الأوسط . فكان أن انحسر نفوذ الحضارة اليونانية وعجز الفكر اليونانى عن التأثير فى الفكر الإسلامى إلا بمقدار . هذا وقد تم تلاقى الثقافتين الإسلامية واليونانية ، سلمياً .

وتؤيد أحداث التاريخ فكرة شبنجلر عن التشكّال ونذكر فى هذا الصدد مثالين :

الأول : أن اللغة العربية قد نفذت إلى جوهر الفكر الفارسى . فكان الظن أن العربية تحل مكان الفارسية ؛ لكن الفارسية قد استمدت من التراث العربى طاقة مكنها من استعادة شباهها المفقود ، فأصبحت لغة آداب زاحمت العربية فى العالم الإيرانى . وتأييد لإنبعاث الثقافة الإيرانية فى ثوب جديد فى فرض الشاه إسماعيل الصفوى مذهب الشيعة الإثنى عشرى على رعاياه . فبات للفارسيين مذهب دينى مميز بالإضافة إلى لغة خاصة . وهذا ما لم يتح لفارس من قبل ؛ منذ تحول الفارسيين من الزرادشتية إلى الإسلام ، بعد انقضاء عصر الدولة الساسانية .

الثانى : على الرغم من إعتناق سكان أميركا اللاتينية الكاثوليكية ؛ إلا أنه يشاهد فى جواتمالا ومدينة المكسيك ، روح وأساليب العقيدة الدينية السابقة للمسيحية .

ولكن في صورة « بتاح » ، وكان يعتبر في منصف المبدأ الرئيسي للخلق .

وما حدث بمصر ؛ حدث نظيره تماماً في عصر يوستينيان وشارل الخامس . وذلك وقتما حققت روح المدينة تفوقها على روح الأرض . وهكذا ؛ تكاملت ذاتية العقيدة وباتت موضع فحص العقل ، ومن ثم إنبعثت الفلسفة .

وإن الدولة الوسطى المصرية لأقل أهمية -- من الناحية العقائدية -- من الدولة القديمة . ومنذ عام ١٥٠٠ قبل الميلاد إنبعثت ثلاثة أديان تاريخية :

الأول : الديانة الفيديّة في البنجاب .
الثاني : الديانة الصينية الأولى على النهر الأصفر
الثالث : الديانة القديمة في شمال بحر ليجه .

ويصعب علينا أن نحزر تفاصيل العقيدة الدينية البدائية العتيقة . ومناطق الفكرة الطريفة المتصلة بالربوبية -- وهي ما كانت المثل الأعلى لهذه الثقافة -- الجسم البشري الذي يشكل على صورة بطل يقف وسطاً بين الإنسان والإله .

وأجدد بنا أن نضع جانباً ملاحم البطولة والطقوس الدينية الشعبية ، حتى يغدو في مكنتنا -- إلى حد ما -- تعيين أبعاد هذه العقيدة القديمة . ويتضح من الاستقراء أن الدين العتيق يحظى بوحدة داخلية . فإن أساطير القرن الحادى عشر قبل الميلاد المتصلة بفكرة إزهار النبات في الربيع ، تذكرنا مآسيها القلمسية بالأساطير الحديثة عن موت « بالدر » و « فرانسيس » .

وتقع فترة الديانة الصينية بين عامى ١٣٠٠ و ١١٠٠ قبل الميلاد ، وتشمل قيام أسرة تشو Chou . وينجب بذلك أقصى قدر من العناية في دراستها بسبب ما يبدو على المفكرين الصينيين (من نوع كنفوشوس ولاوتزى) من عمق وتعلم . ويبدو من الخطورة بمكان عظيم ، محاولة إصدار حكم -- مهما يكن من أمره -- عن

ولبثت معتقدات الفلاح -- خارج هذا المجال -- كما كانت عليه منذ الأزل ، لا تتغير ولا تتحول . لكن في حين كان هناك فصل جليل من التاريخ الدينى ينطلق في المدن فوق رأسه ، طفق هو يتعبد إلى الأرباب ذوات لرؤوس الحيوانية ، إلى أن حل عصر الأسرة السادسة والعشرين ، فتبوّأت عقيدة الفلاح مكان الصدارة في معتك المتعقدات الدينية .

بيد أن ثمة فئة تؤدى -- في تردد بالغ -- دورها التاريخى تجاه غيرها . إذ كان يوجد فوق ديانة الريف البدائية ، ديانة شعبية كذلك ؛ تلك هى ديانة صغار الخلق المتوارين فى المدن والأقاليم . فكلما بزغت ثقافة -- مثلما حدث إبان عصر الدولة الوسطى المصرية والعصر الرهمى الهندى والعصر السابق لسقراط فى اليونان والسابق لكنفوشوس فى الصين والعصر الباروكى فى أوروبا -- كلما ضاقت دائرة أولئك الذين يستحوزن على الحقائق الفاصلة لعصرهم ، بحسبانها الحقيقة ؛ وليست مجرد اسم وصوت .

فكم من الذين عاشوا مع سقراط وأوغسطين وباسكال قد فهموهم ؟

فالدين -- مثل كل شىء آخر -- ينتصب كهرم بشرى يستدقّ كلما ارتفع إلى أعلى ، حتى يصل فى النهاية ذروة الثقافة فيغدو كاملاً ، ثم يأخذ فى التداعى شيئاً فشيئاً .

وفى مصر ؛ شاهدت فترة الإصلاح (فى نهاية الدولة القديمة) وحدانية أساسها الشمس . وهى وحدانية شيدت دعائمها لتصبح عقيدة خاصة بالمتقنين . أما الفلاحون والدماء فقد لبثوا عاكفين على عبادة الأرباب والرباب ذوات الرؤوس الحيوانية ، باعتبارها تجسّدات -- أو خدم -- لـ « رع » الإله الواحد . وتضمنت عبادة « رع » الاهتمام بدراسة الكون . وفى منصف أسفر الجدل اللاهوتى عن تحوير عقيدة بتاح لتتسجم مع عقيدة « رع »

وإيقاع والدورية . ويمتلك العالم التوتير « لي » ii نظراً لمعرفته الـ « تاو » . ومن التاو تستخلص النسب الثابتة ليستخدمها العالم في مستقبل أيامه . وأن : الزمن ، القدر ، الاتجاه ، العنصر ، التاريخ ... هذه كلها — إن أخذت في الاعتبار مع رؤيا العصور « تشو » Chou الأولى — تقع في نطاق كلمة « تاو » . فينتهي إليها طريق الفرعون عبر المشى المظلم الذي يقوده إلى قدس الأقداس . لكن رغم ما تقدم : تنأى الـ « تاو » عن أية فكرة تتعلق باخضاع الطبيعة .

٢ — اليهودية :

كان أزهر عصور اليهودية ، فترة تقع خلال الخمسمائة سنة الأولى من العصر المسيحي . فلقد انتشر أتباعها جغرافياً من إسبانيا إلى شانتونج . هذا هو عصر الإمارة اليهودية وزمن لإزدهار الطاقات الدينية المبدعة . فن المعروف جيداً ؛ أن اليهود كانوا في تلك الأيام : زراعاً وصناعاً وساكناً مدن صغيرة . وكانت الأعمال التجارية في أيدي المصريين واليونانيين والرومانيين أي أعضاء العالم القديم :

لكن انبعث حوالي عام ١٠٠٠ ميلادية موقف جديد كل الجدة . إذ ألقى الجانب الغربي من الجماعة اليهودية نفسه — فجأة — في خضم الحضارة الغربية الفتية . وكان اليهود — مثل البارسيين والبيزنطيين والمسلمين — قد تحضروا وتمازجوا مع غيرهم من الناس ، في حين كان العالم الألماني الروماني يعيش في الأرياف . ووقتها أصبح اليهود زراعاً ، كانت شعوب أوروبا الغربية ما تزال على حالتها البدائية . فانبعثت روح الكراهية والازدراء بين الفريقين ؛ ولم يكن مبعثها التمييز العنصري ولكن التفاوت في طور الثقافة . فاندفعت الجماعة اليهودية في جميع الدساكر والمدن الريفية ، إلى تشييد أحيائها الشعبية الكبيرة « الغيتو » Ghettos وكانت المدن اليهودية — من الناحية الثقافية والعمرانية — أكثر

وجود قسط — أي قسط — من الروحانية في الديانة الصينية . ورغمما عن ذلك ، فلا بد وأن تكون مثل هذه الروحانية وهذه الأساطير قد وجدت وقتاً ما . ولن تزودنا المدارس الفلسفية المغرقة في إتجاهاتها العقلية والتي ترعرعت في المدن الكبرى ؛ لن تزودنا بشيء ذي قيمة . ومع ذلك ؛ تعامل الخاتمة الكنفوشوسية عن الديانة الصينية كما لو كانت بدايتها . وذلك إذالم نذهب أبعد من ذلك فنصف حركة التوفيق بين المذاهب الدينية لإبان عصر أسرة « هان » بأنها « ديانة الصين » .

وعند الصينيين ؛ كانت السماء والأرض نصفين للكون ، غير متعارضين ، وكل منهما إنعكاس لصورة الآخر . ولا نجد في هذه الصورة : الثنائية المحوسية ، ولا وحدانية القدرة العاملة . لكنها عبارة عن مبدئين هما « اليانج » و « الين » : يفهمان على أساس الدورية أكثر مما يفهمان على كونهما قطبين . وتأسيساً على هذه الفكرة ؛ تضم جوانح الإنسان نفسين :

الأولى : الـ « كوي » Kwei وهذا اصطلاح يعادل « الين » . وينتمي إلى الأرض ، فهو مظلم بارد يتحلل مع الجسم ، ويرمز إلى الناحية السلبية في الحياة ؛ الثاني : هي الـ « سين » Sen أي « اليانج » : وتنتمي إلى السماء فهي مضيئة ودائمة ، ويرمز الاصطلاح إلى الناحية الإيجابية في الحياة :

ويتفرع عن كل من « الين » و « اليانج » حشد من المظاهر توجد خارج متناول الإنسان . فأن ثمة فيالق من الأرواح يحفل بها الماء والهواء والأرض ، يحركها جميعها « الين » و « اليانج » . وما حياة الطبيعة والإنسان — في الحقيقة — إلا نتاج هاتين الوحدتين الأساسيتين . لكن يتركز جميع هذا في كلمة أساسية واحدة هي الـ « تاو » Tao . وأن الصراع بين « اليانج » و « الين » في الإنسان هو « تاو » (أي طريق) حياته . وأن سداة رحمة ضروب النفس هي « تاو » الطبيعة . ويحوز العالم الـ « تاو » نظراً لحيازته كل من : النبض

تقدماً من المدن القوطية . بنحو ألف سنة . وهذا مماثل ما كانت عليه الحال أيام السيد المسيح ، وقما كانت المدن الرومانية تقف متشاحمة وسط القرى اليهودية المتناثرة على شواطئ بحيرة طبرية .

وكانت هذه الأمم الفتية تلتصق بالتربة وترتبط بفكرة أرض الوطن . بينما أن الجماعة اليهودية محرومة من الأرض ، لكن كان ثمة شيء يشد أعضائها بعضها إلى البعض الآخر : شيء لا يتمثل في التنظيم الحازم ، ولكن مناطه دافع ميثاق يقي إلى أبعد الحدود . وبدا هذا الدافع لأعضاء الجماعة اليهودية كشيء لا يدرك وهو أقرب أن يكون طيفاً ، أو بالأحرى هو معنى من المعاني . وفي هذه الفترة نشأت أسطورة « اليهودى الثالثة » :

ولقد فقدت - تماماً - يهودية الجماعة الأوروبية الغربية صلتها بالأرض الطلقة ، بينما احتفظت بصلتها بها في الأندلس الإسلامية . فلم يعد في أوروبا الغربية يهود مزارعون . على أن الحى اليهودى « الغيتو » كان شظية من مدينة كبيرة ، لكنها شظية تحفل بالبؤس ، انقسم سكانها شيعاً . فكان منهم النبلاء كالبراهمة في العقيدة الهندية كما كان منهم حثالة كالمثبوزين سواء بسواء . وجدير بالذكر : أن تكاليف اليهود على القبض على ناصية شؤون المال والأعمال ليس ظاهرة تختصون وحدهم بها دون سائر أجناس العالم . فان البارسيين يقومون في الهند بالدور الذى يؤديه اليهود في العالم الأوروبى الأمريكى . ويتولاه اليونانيون والأرمن في جنوب أوروبا . كما أن الصينيين في جنوب شرق آسيا وفي كاليفورنيا والهند في أفريقيا الشرقية . هدف عداء السكان الأصليين بسبب استفحال نشاطهم الاقتصادى . وهو شعور يعانىه اليهود وأصبح يدعى به « مناهضة السامية » . لكن لليهودية طابع آخر ه العنصر والدين والتطور التاريخى . مما طبع اليهودية بطابع خاص غداً علماً عليها وبات موضع كراهية بقية

العالم ، فأصبح اليهود في كل أمة يعيشون بين ظهرانى الأمة - أية أمة - لكنهم منفصلون عنها في كل شيء . ولا يربطهم بالجمتمع الذى يعيشون بين ظهرانيه ، إلا المصلحة المادية المحددة . وهى رابطة سرعان ما تتحلل وقما يبدو للجماعة اليهودية عدم جدواها لها :

٣ - النظرية السياسية :

ليست النظرية السياسية الاجتماعية إلا واحدة من قواعد السياسات الحزبية . لكنها قاعدة ضرورية . فان السلسلة المتشاحمة التى تمتد من روسو إلى ماركس ، لها طراز يجافها ويتمثل في فريق السوفسطائين القدماء لغاية أفلاطون وزنو .

ذلك في حالة العالم الغربى ؛ أما في حالة الصين ، فيجب الاتجاه إلى الأدبيات الكنفوشوسية والتاوية لاستخلاص المذاهب التى تناظر المذاهب الغربية ؛ ويكفى إيراد اسم « موه-تى » Moh-ti الاشتراكى الزرعة .

وفي المصنفات الأدبية البيزنطية والعربية التى ظهرت خلال العصر العباسى . يتبين أن الاتجاهات الراديكالية وإن تشعبت بالآراء الدينية . فقد كان لها تأثير كبير في المنحى التثكبرى . وكانت قوى دافعة في جميع أزمات القرن التاسع . وهذه القوى الدافعة كانت قائمة في مصر واخذت من قديم . وهذا ما أيدته الأحداث في عصر افكسوس وفي عصر البوذا .

وسواء أكانت هذه المذاهب « قومية » أو « خداعة » فيجب أن نكرر القول مؤكدين بأن هذا الأمر لا معنى له لتاريخ السياسى . فمن قبيل المثال : تنتمى الماركسية إلى مجال الحوار الأكاديمى والجدالات العامة حيث يشترك فيها كل فرد . وهو يعتبر نفسه دائماً مصيباً بينما يعتبر مخالفه مخطئاً مارفاً عن العقيدة . وأنا لنجد أنفسنا في الوقت الحاضر في عصر نثق فيه بثقة لانهائية بعصمة العقل . وأصبحت فيه الآراء العامة الكبرى :

ضجر الجماهير . والشعور بالضجر هو الذى قضى على آراء روسو منذ أمد ، وهو الذى سيقضى على ماركس قريباً . ذلك لأن الناس لا يهجون هذه النظرية أو تلك ، لكنهم يابذون الإيمان بنظرية من أى نوع ويتخلون معها عن التفاؤل المشوب بالعاطفة الذى اتسم به منحى القرن الثامن عشر التفكرى . إذ دأب مفكرو هذا العصر على تصور أن تطبيق الأفكار يقود إلى تحسين الحقائق غير المرضية . وأن أفلاطون وأرسطو ومعاصريهما عندما تولوا تحديد وتوليف الأنواع المختلفة من التنظيم القديم للحصول على نتيجة جميلة وحكيمة ، استجاب العالم بأسره وسعى أفلاطون نفسه إلى تغيير مجرى حياة « سيراكوز » وفقاً لـ « وصفة » أيديولوجية . فكان الخراب مصير المدينة .

ويبدو لى بالمثل ؛ أن تجربة فلسفية من هذا النوع هى التى أخلّت باستقرار أمور الولايات المتحدة الجنوبية ودفعتها إلى أحضان استعمار دولة « تسين » لها . كما أن المتعصبين اليعاقبة الذين نادوا بمبادئ الثورة الفرنسية عن الحرية والمساواة والإخاء قد ألقوا بفرنسا بين براثن حكومة الإدارة وما تلاها .

الحرية ، العدالة ، الإنسانية ، التقدم ؛ ذات حرمة مقدسة .

وإن النظريات الكبرى قد غدت كتباً مقدسة . ولا تستند قوتها على الاقناع عن طريق استخدام المقدمات المنطقية . ذلك لأن جمهرة الحزب فى أى بلد من البلاد ؛ لا تحرز الطاقة على النقد وتخلو من ذلك الفريق الذى فى وسعه قيادة البقية قيادة ناجحة . لكن الجمهرة تسير وراء زعامة الحزب بدافع من العبارات المعسولة . وتتناقد الجمهرة وراء هذه الكلمات فتستشهد فى سبيلها عند الاقتضاء وتلقى بنفسها فى غيايات السجون ويرسل بها إلى المنفى وهى سعيدة . ومن ثم تعتبر وثائق سياسية مثل « العقد الاجتماعى » و « البيان الشيوعى » محركين على أقصى قدر من القوة فى أيدي رجال أقوياء الشكيمة ، أصبحوا بمسكون بمقاليد الحزب بين أيديهم وفى وسعهم تكييف معتقدات الجماهير الخاضعة لتأثيراتهم واستخدامها لبلوغ أهدافهم .

على أنه نادراً ما تمتد - امتداداً زمنياً - قوة هذه المثل العليا المحرّدة أبعد من فترة قرنين من الزمان . ولا تلوح نهايتها بسبب ظهور فسادها ، ولكن بفعل



الحرب والسلام لليوتولستوى

بمعلم
الاستاذ على أدهم

الأوربيون من الأدب اليونانى والأدب الرومانى موقف المقلدين الخاضعين على فرط اعجابهم بنماذج الأدبين العظمين ، وإنما استوحوا الآيات الفنية فى الأدب اليونانى والرومانى لتكون لهم باعاً على الابتكار والتجديد فى الأدب والفن . وشيء من هذا القبيل حدث فى روسيا . فقد وجد الروسيون فى أدب غرب أوروبا - سواء الأدب الإنجليزى أو الأدب الفرنسى أو الأدب الألمانى - حافزاً على الابتكار وشق الطريق فى عالم التجديد . وذلك لأن الروسيين كان لهم من فديتهم المتميزة وملابسات حياتهم الخاصة وأحوالهم السياسية والاجتماعية ما ينأى بهم عن مجرد المحاكاة ، ويدفعهم دفعاً إلى التعبير عن أنفسهم وتوصيف أحوال بيئتهم . واستطاع بذلك الأدب الروسى أن يرد الجميل للأدب الغربى مضاعفاً ، وأثر الكتاب الروسيون فى الآداب الغربية تأثيراً واضحاً غير منكور .

وقد اشتهرت الرواية السيكولوجية فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، وفى هذا اللون من ألوان الأدب الروائى بوجه خاص أظهر الروائيون الروسيون براعة منقطعة النظر . وكشفوا الكثير من مغيبات الوعى الإنسانى ومستكنات الضمير ، وساعدهم على

من الحوادث الهامة فى القرن التاسع عشر التى لفتت الأنظار ظهور الأدب الروسى وبلوغه مكانة سامية ملحوظة بين الآداب العالمية ، وبروز الكتاب الروسيين فى طليعة الكتاب العالميين ذوى الشهرة الواسعة . والمشهود لهم بالتفوق والامتياز .

وفى النصف الأول من ذلك القرن لم يكن الأدب الروسى معروفاً فى غرب أوروبا . وقد وصف الروسيين حينذاك أديب واسع الاطلاع مثل توماس كارلايل بقوله عنهم « الروسيون العطاء الصامتون الذين لم يعبروا بعد عن أنفسهم فى آثار أدبية » ولكن لم يمض على هذه القالة أكثر من ثلاثين سنة حتى صار الأدب الروسى معروف المكانة بعيد الأثر فى حياة أوروبا الثقافية .

والواقع أن وثبة الأدب الروسى تشبه من بعض الوجوه النهضة الأدبية التى حدثت فى غرب أوروبا فى عصر الإحياء ، ففى القرنين الخامس عشر الميلادى والسادس عشر تأثرت أوروبا بالأدب اليونانى والأدب الرومانى . ولكنها فى الوقت نفسه كان لها أسلوبها الخاص فى الحياة وأفكارها واتجاهاتها التى تختلف عن أفكار الأمم القديمة واتجاهاتها . ولذلك لم يقف

والعطاء في تاريخ الأمم ، سواء تاريخها السياسي أو الأدبي ، لا يجيئون فرادى ، وقد كان تولستوى قمة عالية بين كتاب بعضهم يطاولونه ويقربون من مستواه مثل دوستويفسكى وتورجنيف وبعضهم يجرون في حلبته وإن لم يبلغوا مكانته .

وقد ولد تولستوى في ٢٨ أغسطس سنة ١٨٢٨ في قرية ياسنايا بوليانا القريبة من مدينة تولا على الطريق القديم الموصل إلى مدينة كييف ، وكان والده الكونت نيقولا تولستوى والأميرة ماري فولكونسكى ، وكلاهما من أبناء الأسر الروسية المعروفة ، وقد لعبت أسرة تولستوى دوراً هاماً في تاريخ روسيا السياسي ، وكان لجدته بطرس - وهو أول من نال لقب كونت من أفراد الأسرة - مشاركة في مقتل الكسيس ابن بطرس الأكبر ، وقد عين رئيساً للشرطة السرية وحاز ثقة الإمبراطورة كاترين الأولى ، ولما اعتلى العرش بطرس الثاني ابن الكسيس القتل فقد الكونت تولستوى مكانته العالية ، ولما كان في تلك الفترة متقدماً في السن فقد آوى إلى دير سولفتسكى الواقع على البحر الأبيض في شمال روسيا ، وهناك وافته مئنته ، وجردت الأسرة من لقبها حيناً من الزمن ولكن في أثناء حكم الإمبراطورة الزابيث ابنة بطرس الأكبر أعيد إليها اللقب .

والدة تولستوى الأميرة ماري فولكونسكى كذلك من أسرة سامية المقام ، وكثيرون من أقاربها كانوا من قواد روسيا العظام .

والد تولستوى - نيقولا تولستوى - حضر الحملات الحربية والغزوات في سنة ١٨١٣ وسنة ١٨١٤ ووقع أسيراً في يد الفرنسيين ، وأطلق سراحه حينما دخلت جيوش الحلفاء باريس سنة ١٨١٥ ، وقد صور لنا تولستوى عدداً من أقاربه في رواية الحرب والسلام ، فنيقولا روستوف في تلك الرواية هو والده ، والأميرة ماريا بولكونسكى هي والدته ، وكانت شخصيتها الحقيقية كما بدت في الرواية شخصية امرأة

ذلك تلك الصراحة البريئة التي امتاز بها الروسيون وتحريمهم الصدق في وصف ما يخالج نفوسهم ، ويطوف بأفكارهم ، ويعلل بعض النقاد ذلك بخلو الحياة الروسية من كثير من التقاليد التي أوجدتها في أمم غرب أوروبا حضاراتهم المعقدة ، والكتاب الروسيون يتحدثون بصراحة تكاد تشبه صراحة الأطفال الناشئين ، ولكن هذه الصراحة مقترنة بذكاء لمach وقدرة فائقة على سبر أعماق النفوس ، ويبدو ذلك واضحاً في كبار ممثلي الأدب الروسي مثل تولستوى ودستويفسكى وتورجنيف وغيرهم ، وتولستوى ودستويفسكى بوجه خاص لا يكادان يخفيان شيئاً ، بل يذكران كل ما يجول بخواطرهما ويترأى لهما في صراحة تروع القارئ ولكنها تستميل القلب وتأسر اللب ، ولا خلاف في أن الصدق والصراحة والإخلاص هي الصفات الأساسية في الأدب العظيم ، وإن كان يتفاوت نصيب آداب الأمم منها تبعاً لأحوالها الاجتماعية ونظمها السياسية ومثلها العليا الأخلاقية ، وعند تولستوى أن تحرى الحق والتزام الصدق هما أساس الأخلاق وأصل الفضيلة ولا شيء يثير نغمته ويؤذى شعوره مثل الكتمان وعاولة الإخفاء ، وهما في رأيه دعامة الرذيلة وسندها .

ومن الصفات الباهرة المؤثرة التي اشتهر بها الأدب الروسي قوة العطف ، وربما كان للظروف السياسية التي عاش فيها الروسيون أمداً طويلاً أثر قوى في هذا العطف المتفجر الذي تجفل به طرائف الأدب الروسي ، وروسيا من الدول العظيمة التي عانت الكثير من سوء الحكم وفساده ، وشقيت من قسوة حكامها وعنفهم بها وقد ساعد الظلم والطغيان الذي تعرضت له روسيا على جعل الكتاب الروسيين ينفذون إلى أعماق الشقاء الإنساني ، ويعرفون مآسى البشرية التي تستدعى العطف وتستوجب الرحمة ، والأمم كالأفراد تزيدها التجارب المرة التي تمر بها علماً بمآسى النفس الإنسانية ، وتوسع دائرة عطفها وتجاربها .

[يختص أخاه نيقولا - الذي كان يكبره بست سنوات - بالنصيبة الأوفر من حبه وعطفه ، وكان لأخيه نيقولا مواهب سامية ، وكان ليو نفسه يعتقد ويؤكد أن أخاه بفوقه في المواهب والقدرة الفنية ، وكانت العممة تاتيانا شديدة التدين تحسن إلى الرهبان والراهبات وتبر الفقراء وأبناء السبيل ، وفي مثل هذا الجو الشعري الديني نشأ ليو تولستوى ، وغير عجيب من تولستوى الذى قضى طفولته في مثل هذا الجو أن يعود إلى الدين بعد أن غربت شمس الشباب وتمرس بتجارب الحياة ، وبعد أن جرد الدين من الحرافات العالقة به والتقاليد الزائفة التى تحجب نوره وتخفى جوهره .

وقد التحق الأخوة بجامعة قازان ، واختار ليو كلية اللغات الشرقية ليعد نفسه للسلك الديبلوماسى ، ثم حاول دراسة القانون وغيرها من الدراسات ، ولكنه لم يثبت على دراسة واحدة ولم يوفق فى الدراسات التى حاولها وترك الجامعة ناقماً مترماً ، وعاد أدراجه إلى ياسنايا بوليانا عاقد العزم على أن يهب حياته للمزارعين وقد وصف لنا تولستوى فى كتابه «أحد ملاك الأرض» تجارب بطل القصة نيكليدوف وهو يزور المزارعين الذين سألوه المساعدة ، وكيف كانوا يعانون البؤس والشقاء فى أكواخهم الحقيمة ، وقد أدرك بطل القصة أن مرد سوء حالة الفلاحين يرجع إلى سوء المعاملة التى يلقونها من ملاك الأرض وصنائعهم ، فقد كان هؤلاء الملاك لا يتورعون عن خداعهم واستلاب حقوقهم ولكنه فى الوقت نفسه لم يغمض الطرف عن عيوب الفلاحين وأخطائهم .

على أنه لم يلبث أن هجر الريف وعاد إلى بتروغراد وعاش ملياً عيشة لهُو وقصف منغمساً فى الشهوات والموبقات معرضاً إلى حد كبير عن الدراسة ، وقد وصف لنا حياته فى تلك الفترة فى كتابه المشهور «اعترافى» قائلاً «أردت مخلصاً أن أكون رجلاً صالحاً فاضلاً ، ولكنى كنت شاباً وكان لى أهواء ،

جميلة القدر ، نبيلة المنزح ، مطبوعة على التدين ، ولم يكن عمر تولستوى قد تجاوز عاماً ونصف عام حينما توفيت والدته ، وقد استطاع أن يتصور شخصيتها ويقف على شريف سيرتها مما سمعه عنها من أقاربه الأدينين .

ومات والده وهو فى التاسعة من عمره ، وقد تركه وأخوته الثلاثة وأخته فى وصاية شقيقته ، ولكن التى تولت الإشراف على تربيتهم سيده تمت إلى الأسرة بصلة القرابة البعيدة وهى السيدة تاتيانا يرجولسكى وكانوا يدعونها بالعممة ، وكانت فى شبابه قد أحببت الكونت نيقولا تولستوى وبادلها حباً نجب ، ولكنها ضححت بحبها له لتمهد له السبيل إلى الزواج بوارثة غنية وهى الأميرة مارى فولكنسكى ، وبعد الزواج ظلت على صلة وثيقة بأسرة الكونت ، واكتسبت مودة زوجته ، ولما ماتت زوجة الكونت أراد أن يتزوج تاتيانا ولكنها أبته ذلك خشية أن تفسد تلك العلاقة الطيبة التى ربطتها بزوجته المتوفاة وأطفالها ، وكانت هذه السيدة مثالا للخلق الكريم والسجايا الحميدة ، وقد أسبغت عطفها على الأطفال وفياتهم ظل رعايتها ، وقامت من ليو مقام الوالدة العطوف التى لم يعرفها والوالد البر الذى سرعان ما فقدته ، وكانت مصدر سعادته فى طفولته ، وقد اعترف هو نفسه بأنها صاحبة الفضل الأكبر فى تكوينه الأخلاقى ، قال عنها «كان للعممة تاتيانا أعظم تأثير فى حياتى ، فهى التى علمتني وأنا فى مدارج الطفولة الفرحة الأخلاقى بالحب ، وهى لم توح لى الحب بالكلام وإنما أوحته لى بكيانها جميعه ، وقد رأيت كيف كانت سعيدة بالحب وشعرت بذلك ، وعرفت فرحة الحب ، وكان هذا أول درس تعلمته ، وكان الدرس الثانى الذى تعلمته منها هو جمال الحياة الهادئة المطمئنة المتوحدة .

وكان لكل واحد من الإخوة الأربعة شخصيته القوية ، وكان ليو شديد الحب لأفراد أسرته وكان

وقد وقفت وحيداً لا مسعد لي في طلب الفضيلة ، وكنت كلما حاولت أن أعبر عن نزوع قلبي إلى الحياة الفاضلة بحق أقبال بالازدراء وضحك الزرابة ، ولكن حينما كنت أستسلم لأحط الأهواء كنت أمتدح وأشجع . . ولا أستطيع أن أستعيد ذكريات تلك السنوات دون أن تخالجي شعور مؤلم بالاستفطاع والتقزز ، وقد قتلت الرجال في الحرب ، وبارزت الكثيرين لأقضى عليهم وخسرت في المقامرة ، وأتلفت الأموال التي انزعجتها من عرق الفلاحين ، وأنزلت بهم العقوبات القاسية ، ولطوت وعربدت مع النساء الفاجرات وخذعت الناس ولم أتورع عن الكذب والسرقة ، وكل ضروب الفحشاء ، والسكر والعنف والقتل ، ولم أقصر في اقرار إثم من هذه الآثام ، ولم ينتقص ذلك كله من قدرى عند أضرابي ولم ينل من مكانتي .

والمحدث هنا تولستوى الناسك المتشدد الذي يصدر الأحكام الصارمة على حياة اللهو والانحراف في تلك الفترة من فترات حياته وتجاربه ، وقد علمته هذه التجربة احتقار حياة الطبقة الأرستقراطية القائمة على جنون الأثرة ، ولم يتعرض بعد ذلك للسقوط في مهاوى الرذيلة مرة أخرى .

وفي أثناء ذلك كان أخوه نيقولا يعمل في فرقة المدفعية بالقوقاز ، وفي سنة ١٨٥١ عاد إلى مقر الأسرة ورأى إقبال أخيه على اللهو والإسراف في طلب المتعة ، وخشى عاقبة ذلك ، فحضه على مصاحبته إلى القوقاز . وقضى تولستوى ثلاث سنوات في القوقاز ، وأفاد من جمال مناظرها وطيب هوائها ، واستيقظ في نفسه الشعور الديني والقوة الخالقة فظهر كتابه عن الطفولة سنة ١٨٥٢ ، وحظى الكتاب باعجاب النقاد الروسيين جميعاً ، وقد وصف فيه تولستوى طفولته وصفاً سيكولوجياً بديعاً ، وأمدته حياته في القوقاز بمواد لكتابه الساحر عن القوزاق ، ويطالع القارئ من صفحات هذا الكتاب مناظر سلاسل الجبال الشامخة التي تتوج

الثلوج قممها السماء ومشاهد الحياة الحرة الطليقة ، ويكاد يستنشق هواء الغابات الفسيحة المترامية ، ويحدثنا تولستوى عن لسان بطل القصة بأن هذه المناظر الرائعة كانت تثير في نفسه لأول وهلة الشعور بالدهشة والاستغراب ، ولما ألفها صارت تثير في نفسه الشعور بالسرور والارتياح حتى صار كل ما يفكر فيه وكل ما يشعر به جليلاً رائعاً مثلها ، ويرجع جانب من ضيقه بالحضارة ونقده لها إلى تلك السنوات التي قضها في هذه الخلوات الفصح والحياة الطبيعية البريئة من تعقيدات المدينة .

وغادر تولستوى في سنة ١٨٥٣ القوقاز إلى شبه جزيرة القرم ، ويسر له أقاربه الحصول على وظيفة في هيئة أركان حرب القائد الأعلى للجيش ، فوصل إلى سيباستبول في نوفمبر سنة ١٨٥٤ وتعرض هناك لأخطار محققة ، فقد كان كثيراً ما يتطوع للقيام بمهمات في غاية الخطورة ، وقد عرف هناك فظائع الحرب وآسها الدامية وألف كتابه «قصص من سيباستبول» وقد لفت هذا الكتاب نظر القيصر نفسه وذاعت شهرته ووطد مكانة تولستوى الأدبية وقد علمته تجربة الحياة في سيباستبول احترام الناس العاديين وتقديرهم فقد شاهد بعينه مظاهر البطولة والإقدام والتضحية بالنفس التي أبداهها الجنود في ظروف قاسية وأحوال سيئة ، ولم يكن ذلك من أجل غاية مادية أو مطمع شخصي وإنما كان ذلك في سبيل مثل أعلى للوطنية ، وقد وصف تولستوى في هذا الكتاب سيكلوجية الحرب أروع وصف وأصدق ، والأحوال النفسية المختلفة التي يمر بها الجنود المحاربون والصدقات النبيلة السريعة التي تنشأ بين الرجال المعرضين للموت في كل لحظة واستشعار الغبطة في القدرة على احتمال المتاعب التي تحتاج إلى أكثر مما في طوق البشر ، ويمكن أن نتبع في هذه القصة آثار موقف تولستوى من الحرب بوجه عام ، فالحرب عند تولستوى مدرسة الفضائل البطولية

ولكنه مع ذلك بمقمتها أشد المقمت ، لأنها من ناحية أخرى مضیعة للنفوس النبيلة ، والغايات التي تثار الحروب من أجلها لا تستحق ما يبذل في سبيلها من تضحيات ، وتبدو هذه الغايات في رأى تولستوى تافهة فارغة إلى جانب الدماء المراقاة والجهود المبذولة والتضحيات الجمة التي تدفع ثمنها .

وبرم تولستوى بالحد الحربي وزهد فيه ، وعاد توأ بعد تسليم سياستبول إلى بـروغراد ، وتلقاه نواب أدياء عصره بالترحيب ، وقدم إلى تورجنيف والشاعر فت الذي أصبح صديقه الحميم . على أن تولستوى لم يكن يحفل كثيراً بمصاحبة الكتاب والمؤلفين . وسرعان ما ابتعد عن جماعة أدياء بـروغراد .

وفي سنة ١٨٥٧ قام برحلة في أوروبا ، وزار باريس ، وشاهد هناك إعدام أحد المحرّمين ، وقد جعله ذلك يكره عقوبة الإعدام طوال حياته ، وزار كذلك سويسره ، وفي لوسرن ساءه تنفج السائحین الإنجليزي فكتب قصة قصيرة عنوانها « ألبرت » وهي تدور حول موسيقار متجول عامله الإنجليزي بترفع غير مقبول مما أساء إلى شعور تولستوى الإنساني وجعله من ناحية أخرى يبالي في إكرام الرجل وإظهار العطف عليه . وهي تبين نزعة تولستوى في حب التغلغل إلى أعماق النظام الاجتماعي وهو يبحث عن علة أي مظهر من مظاهر الظلم .

وفي سنة ١٨٦٠ مات أخوه الحبيب نيقولا بين ذراعيه ، وكان أصيب بمرض السل . وكان تولستوى يكره الموت ويخشاه فزاده مصرع أخيه كراهية في الموت وحرارة أمام لغزه . وقد وصف لنا ظروف موت أخيه حينما تحدث عن موت نيقولا ليفن أحد الأشخاص البارزين في روايته الممتازة « أنا كارينا » .

ودرس تولستوى مبادئ التربية في فرنسا وألمانيا وإنجلترا ، ولما أعلن تحرير الفلاحين في روسيا سنة ١٨٦١ حاول تولستوى أن ينهض بعب إنشاء مدارس

لتعليمهم في ضيعته ، وكانت آراؤه في التربية متأثرة بنظريات روسو ، وقد نظم مدارسه بطريقة مبتكرة تسمح للأطفال بالنمو العقلي الذي لا يلقى عقبات في طريقه ، وبالحرية التي تساعد على تكوين الشخصية المستقلة ، وكان لآرائه في التربية تأثير بعيد المدى في روسيا . وكتب أقصوصات لأبناء الفلاحين تمتاز بالبساطة ودقة ملاحظة سلوك الحيوان والنبات والأطفال أنفسهم ، وبعضها عن مغامرات صيد الدببة والذئاب والأرانب ، ولم يقتصر عطف تولستوى على الحيوان فقد شمل الأشجار والنبات ، وبطبيعة الحال لم تعجب طريقة تولستوى في تنشئة أطفال الفلاحين رجال دولة القياصرة ولذلك أغلقت هذه المدارس وألغيت نظمها . وحدثت خلافات كثيرة بين النبلاء والمزارعين من جراء توزيع الأرض ، وتطوع تولستوى بالقيام مقام الحكم بين الفريقين ، وقد جر عليه ذلك نقمة جيرانه من الطبقة الأرستقراطية لأنه في أغلب الأوقات كان ينصر المزارعين ويرد إليهم حقوقهم ، وقد جعلته كثرة ما رأى من مخادعة الطبقة الأرستقراطية للفلاحين والعدوان على حقوقهم نصير الفلاح الروسي المدافع عن حقوقه في ثبات وحجاسة .

وفي سنة ١٨٦٢ تزوج تولستوى صوفيا بهرز وكان في الرابعة بعد الثلاثين من عمره ، ولم تكن سنها تتجاوز الثامنة عشرة ، وعاش عيشة عائلية سعيدة ، وكانت تلك الفترة أسعد أيام حياته ، واتسع المجال أمام عبقريته للإنتاج الفني العظيم ولو أنه فيما بعد لم يكن راضياً عن هذه الفترة ، وعد سعادته في خلالها ضرباً من ضروب الأنانية .

ونجح في إدارة شؤون ضيعته واكتسب مودة المزارعين ، وأثبتت زوجته أنها من أشد الأمهات تقديراً لواجبات الأمومة ورعاية الأطفال ، وفي هذه الفترة من حياته أتم تولستوى تأليف الروايتين العظيمتين اللتين رفعتا اسمه إلى مستوى المؤلفين الخالدين ،

وأبعدتا شهرته في أنحاء العالم المتحضر ، ووطننا مكانته الأدبية ، وهما رواية « الحرب والسلام » واستغرق تأليفها الفترة من سنة ١٨٦٤ إلى سنة ١٨٦٩ ورواية « أنا كارنينا » وقد كتبها فيما بين سنة ١٨٧٣ وسنة ١٨٧٦ .

وكان تولستوى فناناً شديد الحساسية لنفسه ، فقبل الشروع في تأليف رواية « الحرب والسلام » قام بدراسات تاريخية وافية ، وقد فكر في تأليف رواية عن عهد بطرس الأكبر ولكنه وجد أنه كلما أمعن في دراسة ذلك العصر ازداد له كرهاً ، واقتنع بأن الإصلاحات التي جاء بها بطرس الأكبر لم يكن يقصد بها الخير للأمة الروسية ، وإنما كانت لمصلحته الشخصية وأنه لم يكن يرمى إلا إلى حياة لا أخلاقية طليقة من القيود .

ورواية أنا كارنينا بناها تولستوى على حادثة وقعت في الحياة الحقيقية ، وهي انتحار شابة في مقتبل العمر خانها التوفيق في الحب فقتلت بنفسها في مواجهة أحد قطارات السكة الحديدية .

وكانت زوجته تساعده في جهوده الأدبية ، وكانت وحدها هي التي تستطيع قراءة خطه وما يدخله على كتابته من تغييرات وتصويبات ، وكانت في بعض الأحيان تعيد كتابة الأصول برمتها .

ولما شارف تولستوى الخمسين من عمره طرأ عليه تغير كبير ، وقد كانت حياته حتى بلوغه هذه السن لأمعة مشرقة ، وسلسلة متتابعة من النجاح والتوفيق ، وقد وصل إلى ذروة المكانة الأدبية ، ووفق في زواجه ، وكان رب أسرة سعيدة تعيش في رغد من العيش ، ولكن ذلك كله لم يحل دون حدوث الأزمة النفسية والانقلاب الروحي ، وقد علل الناقد الروسي مركزوفسكى هذه الحالة النفسية بأنها نتيجة لهبوط الحيوية الذي أصاب تولستوى حينما شارف الخمسين من عمره ، ولكن تتبع حياة تولستوى لا يجعل هذا

التعليل مقبولاً ، فتولستوى كان منذ أوائل حياته وفي ريعان شبابه معنياً بمحاولة فهم معنى الحياة ، وسبر أعماق مشكلاتها الأخلاقية والدينية والاجتماعية ، وقد كان هو نفسه صادقاً ودقيقاً في وصف هذه الحالة التي استولت على نفسه حينما أشار إليها في كتابه الاعتراف بقوله « لما أتممت كتابي « أنا كارنينا » بلغ بي اليأس أقصى حدوده ، وصرت أدمن التفكير ، وأطيل النظر في الحالة الرهيبة المحتواة التي ألتت بنفسى ، وكانت الأسئلة تنهال على وتتكاثر حولي ، وتطالبني بالإجابة عليها ، ومثلما تتجه الخطوط كلها إلى ناحية واحدة كذلك كانت الأسئلة غير المحاب عليها تتراحم وتتدافع متجهة جميعها إلى نقطة سوداء ، وبقيت مسمرأ في تلك النقطة وقد استولى على الخوف ، واستقل مشاعري الإحساس بالضعف ، وكنت أشارك الخمسين من عمري لما سافنتى هذه الأسئلة إلى هذا الموقف الضنك غير المنتظر ، وانتهيت إلى هذه النتيجة ، وهي أنني - وأنا رجل سعيد موفور الصحة - لا أملك البقاء ، ولا أقوى على العيش ، وقد كنت من الناحية البدنية أستطع أن أشغل في حصاد الدريس كما يستطيع أى مزارع ، وكنت من الناحية العقلية أستطيع ممارسة الأعمال الفكرية أكثر اليوم دون أن يعتريني كلال أو مرض ، ولكني ورغم ذلك كله انتهيت إلى هذه النتيجة وهي أنني لا أطيق البقاء ، ولم أر أمانى إلا شيئاً واحداً وهو الموت ، وكنت أرى كل شيء آخر ما خلاه باطلاً ومحالاً زائلاً » .

وخرج تولستوى من هذه الأزمة العنيفة وقد اقتنع الاقتناع كله بفكرة أن اليقين الحق يقوم على طاعة التعاليم الواردة بالإنجيل ولا سيما النصائح المذكورة بخطبة الجبل ، ورأى أن طاعة هذه التعاليم قد تحققت في حياة الفلاحين الروسين ، فاتخذ حياتهم إنموذجاً يصوغ حياته على مثاله ، فأهم عناصر الحياة هما العمل والحب ، وإن على الإنسان أن يتحرى البساطة في حياته

ويعمل ، وأن يعطى أكثر مما يأخذ ، وأن يسهم في عمل الخير دون أن يفكر فيما يعود عليه منه ، وأن يجد السرور في مساعدة الناس وأداء الخدمات لهم ، وفي هذه الحالة يجد السعادة ولا يخشى عادى الموت ، وهذا هو حل مشكلة الحياة الذى انتهى إليه تولستوى واطمأن له ووقف حياته على إذاعته في كتبه .

ودفعه ذلك إلى التزام البساطة في حياته العملية ، فأمسك عن أكل اللحوم ، وعاش على الأطعمة النباتية مع التخفف من الطعام جهد الطاقة ، وصار يلبس ملابس الفلاحين ويتولى بنفسه تنظيم حجرته وتنظيفها ، ويعمل في الحقول ، ويقطع الأخشاب في الغابات ، ويقضى جزءاً من وقته كل يوم في الأعمال اليدوية ، وأجدى على صحته الاعتدال والقصد في المأكول والمشرب ومباشرة العمل بغير انقطاع ، ووجد مع ذلك متسعاً من الوقت للتأليف .

وحاول تولستوى أن يكون منطقياً مع نزعتة الصوفية ، فأراد التخلص من أملاكه ، وهنا وقع التصادم بينه وبين أسرته ، واتسعت هاوية الخلاف ، وقد كانت زوجته مثالا للزوجة التى تحسن تدبير الشؤون المنزلية ، وترعاه ما دام يعمل من أجل رفع شأن الأسرة وإعلاء مكانتها ، ولكنها لم تستطع فهم تلك الأزمة النفسية التى انتابته وأسفرت عن رغبته فى التخلص من ثروته وكل ما يملك ، وكان أشد ما يشغل بالها ويخيفها تعريض أولادها للفقر والحاجة ، وقد خطرت لها فكرة الإستعانة عليه بالسلطات وإعلان أنه مختل العقل وغير أهل لإدارة شؤون أملاكه ، ووقفت أكثرية أولاده فى صف والدتهم ، واضطر تولستوى إلى قبول الحل الوسط ، ففى سنة ١٨٨٨ تنازل عن أملاكه لأسرته ، وظل مثابراً على إخراج مؤلفات دينية للزعة ، منها كتاب «ديانتى» وكتاب «ملكوت الله فى داخل نفسك» .

وأحزنته أحوال روسيا السياسية وهمته ، فقد قرر أعضاء اللجنة التنفيذية للثائرين الروسين القضاء على القيصر الإسكندر الثانى ، وقاموا بتنفيذ هذا القرار ، وكان لمصرع القيصر وقع عظيم فى أنحاء روسيا هزها من أعماقها ، واستنكر تولستوى الجريمة ، ولكنه مع ذلك أشفق على الذين تولوا كبرها ، وبادر إلى إرسال رسالة علنية للقيصر الإسكندر الثالث يرجوه فيها باسم السيد المسيح أن يصفح عن القتلة ويشير عليه بأن الطريق الوحيد لنجاة روسيا هو اتباع وصايا يسوع ، وأن الطرق الأخرى مثل استعمال العنف والقسوة والارهاب والاضطهاد أو لإدخال الإصلاحات التحررية قد جربت ولم تحقق الغاية المرجوة ، ولم يتلق تولستوى بطبيعة الحال رداً على هذه الرسالة ، وأعدم القتلة .

وفى مؤلفات تولستوى التالية يكشف عن كراهته للعنف فى أى صورة من الكور سواء الصورة القانونية أو الكور غير القانونية .

واشترك متطوعاً فى عملية إحصاء سكان روسيا سنة ١٨٨٢ ومكنه هذا الاشتراك من معرفة مدى تغلغل الشقاء فى روسيا ، وقد أوضح تولستوى ذلك فى كتابه القيم الذى جعل عنوانه «ماذا نصنع إذن؟» وهو تصوير مؤثر للشقاء والفقر والريذيلة السائدة فى المجتمع الروسى وبيان عجز وسائل البر والإحسان عن علاج هذه المساوئ الفاشية ومقاومة الشر وهو يسأل بعد ذلك ما هو العلاج الناجع لهذه الأحوال المعتلة؟ وهو يذكر فى هذا الكتاب أن العامل الأمين الكادح المحد لا يجتنى ثمرة كده لأن نتاج عمله يبدد فى توفير أسباب الترف والاستمتاع لساداته الميسير ، وتضيع جهود الجماعة سدى لأنها بدلا من أن تتجه إلى إعداد الضروريات تحول إلى تجهيز الكماليات التى لا تصلح إلا للقلة ، والطبقة الميسورة تفسدها البطالة وهى فى دورها تنفث حولها سموم الفساد وتساعد على إيجاد جماعة الطفيليين الذين يعيشون عائلة على غيرهم ، وتحليل تولستوى فى

فقد كان الرجل من أوفى أصدقائه الإنسانية . ومن أقدر الكتاب والمفكرين من الناحية الفنية .

رواية الحرب والسلام

رواية الحرب والسلام من الطرف الأدبية الفذة التي لا يعرف لها نظير في الآداب العالمية برمتها ، وهي في رأى فريق من النقاد أعظم رواية أخرجت للناس ، وقد عدها بعض النقاد ملحمة نثرية تقف إلى جانب الياذة هومر الشعرية ، وقد وازن النقاد البريطانى إدوارد جارنت بين الياذة هومر ورواية الحرب والسلام ورأى أن الإلياذة تفوقها في الجمال والتركيز ، وأن رواية الحرب والسلام ترجح الإلياذة من ناحية السعة والشمول وتعقد الاهتمامات الإنسانية ، وهي وإن خلت من أمثال أشيل وهيكاتور واليوسيس وأجاممنون ففيها حشد من الرجال والنساء العاديين قد أبدع تولستوى في تصوير ملاحظهم وكشف دخالهم واستبطان دوافعهم النفسية ، ويستثنى جارنت شخصية القائد الروسى كوتوزوف ، فهو يراه يمثل البطولة الروسية القومية وتظهر فيه كل الصفات التي جعلت روسيا عظيمة ، فهو عنده من غير شك نظير لشخصيات هومر التي قدمها لنا في الياذته .

ورواية الحرب والسلام أهم أعمال تولستوى الأدبية وأكبرها حجماً وأوسعها نطاقاً ، وهي مقسمة إلى ثلاثة أجزاء ، وهي على طولها وكثرة صفحاتها وامتداد آفاقها قوية السرد متدفقة الأسلوب ، تشبع في شتى نواحيها الحيوية الغامرة المكتسحة ، وتتجلى فيها عبقرية تولستوى الفنان في أقوى صورها ، ولا يدرك قارئها الملل أو الفتور لأن فن تولستوى الساحر يؤكد العلاقة بين القارئ والشخصيات البارزة في الرواية وينمى الألفة بيننا وبينهم حتى نصبح شركاء لهم في مسراتهم وأحزانهم : وقدرة تولستوى الخارقة في استحضار المشاهد وتمثل المواقف تجعل قراءة هذه الرواية جزءاً من تجربة

هذا الكتاب للأحوال الاجتماعية التي كانت سائدة في عصره غاية في الدقة والإحكام والصرامة .

وضاق تولستوى بحياة المدن فلاذ بالريف واستأنف الحياة البسيطة التي بوثرها ولم ينقطع عن التأليف ، وأقبل على كتابة كتيبات رخيصة الثمن ليقرأها أفراد الشعب ، وذاعت هذه الكتيبات في جميع أنحاء روسيا ، ولقيت رواجاً عظيماً ، وفي أثناء وعكة أصابته كتب تمثيلته المشهورة « قوة الظلام » وقد منعت إذاعتها الرقابة حيناً من الزمن .

وفي سنة ١٩٠١ رأت الكنيسة الروسية أن آراء تولستوى غير المحافظة تعارض تعاليمها ، فأصدرت قرار الحرمان ، وكان لهذا القرار تأثير مناقض لما أرادته الكنيسة ، فقد زاد هذا القرار جمهوره الشعب تعلقاً بآراء تولستوى ، وزاد مكانته في نفوسهم علواً ، وظل تولستوى يوالى لإنتاجه الأدبي ، ولم تكن السنوات الأخيرة من حياته سنوات راحة وهدوء ، فقد آلمه سوء الأحوال في بلاده وساءته الطرق المنيقة التي اتبعت في لإخاد ثورة سنة ١٩٠٥ ، وقد دفعه ذلك إلى أن يذيع في الصحف الأوربية رسالته الحزينة التي بدأها بقوله « لا أستطيع التزام الصمت أكثر من ذلك » ونصح فيها القوم في روسيا باتباع طريق الخلاص ، وذلك بالامتناع عن الكراهة وحب الانتقام ، ولم يكن كذلك راضياً عن حياة أسرته وأسراف زوجته ، وتاق إلى الفرار من الدار ، ولكنه كان يتحاشى مع ذلك الإساءة إلى زوجته ، ورأى أخيراً أنه لا بد له من فترة هدوء قبل أن يستقبل النهاية المحتومة ، ففر من داره في إحدى ليالى الخريف في صحبة أحد المخلصين من أصدقائه ، ولم تتحمل شيخوخته برودة الجو الممتلىء بالثلوج ووعثاء السفر ، فاضطر إلى التوقف عن السير في منزل ناظر إحدى محطات السكة الحديدية ، وقضى نحبه في هذا المنزل المتواضع يوم ٢٠ نوفمبر سنة ١٩١٠ ، وكان لنعيه دوى هائل في مختلف أنحاء كرتنا الأرضية ،

ولا يخفى الحقائق ، ولا يسمى الأشياء بغير أسماؤها ، وهو يرينا تلك الحوادث الجليلة خلال تأثيرها على عقول الأشخاص الذين اشتركوا فيها ، وكانوا آلائها المسخرة ، وإن كان بعض البارزين من هؤلاء الأشخاص عيبت بهم الأوهام ، وخيلت لهم كواذب الظنون أنهم مالكو ناصية الحوادث ومسيرو حركة الأقدار !

وقد اختار تولستوى ثلاث أسر من الأسر الروسية العريقة اشتبكت مصائر أفرادها بحوادث هذه الحرب وتقلباتها ، فأصبحنا نرى بعيونهم ونسمع بأذانهم ونقاسمهم آلامهم وأشجانهم حتى صار من الصعب على قراء الرواية الاعتقاد بأنهم لم يروا معركة أسترلتز أو معركة بورودينو الدامية وحريق موسكو وفظائع الانسحاب الفرنسي ، ثم نشاهد الأمة التي عانت هذه الكارثة ، وسالت دماء أبنائها وضحت بأنبال شبابها تبرا من جروحها وتسترد الصحة والعافية وتعدد فيها الحياة إلى سيرتها ، وتجري الأمور في مجاريها العادية .

ويدور محور القصة حول هذه الأسرات الثلاث ، وهي أسرة بولكونسكى وأسرة روستوف وأسرة بيزوكو .

والرواية كما قدمت حافلة بالشخصيات الكبيرة والصغيرة والسامية المنيفة والحقيرة الضئيلة ، ولكن فن تولستوى العظيم يسوى بينها في دقة الوصف وبراعة التحليل .

ويجتذب اهتمامنا بوجه خاص ثلاثة من أبطال الرواية ، في طليعتهم الأمير أندريه بولكونسكى ، وهو رجل من ذوى الأخطار ومن الشخصيات التي لا تنسى ، وهو ابن قائد بارز له ماض حافل في تاريخ روسيا الحربى ، وهو أرسقراطى النزعة جميل الصورة مترفع متأبه ، يشعر بأنه أسمى من حوله خلقاً وعقلاً ، تم حركاته على احتقاره للناس واستصغاره لشأنهم ، ولكن هذا الرجل الأصيل المتكبر يحمل برغم ذلك قلباً

الإنسان التي لا يعفى عليها النسيان ، فهي ليست رواية تقرأ كسائر الروايات ، وإنما هي فترة يحياها الإنسان في عالمها الضخم وبين أشخاصها الكثيرين الناهين منهم والمغمورين ، وما أزال أذكر في أثناء قراءتي لهذه الرواية اليوم الذى وصلت فيه إلى قراءة وصف تولستوى لمصرع الأمير أندريا بولكونسكى ، وهو من أنبل الشخصيات البارزة في هذه الرواية العظيمة وأحبها إلى قرائها ، فقد شعرت بأنى فقدت صديقاً عزيزاً أحبه وأوثره وأعجب بنبل نفسه ، وقوة خلقته ، وترفعه عن الدنيا والصغائر ، وظللت أياماً لا أستطيع المضى في متابعة القصة لما أصابني من الحزن .

والعجيب من أمر هذه الرواية الطويلة بغير إملال أن الإنسان يأسف حينما ينتهى من قراءتها ، ويشعر بأنه كان يود أن تطول هذه المتعة ، فهي ليست من تلك الكتب التي يخيب أمل الإنسان فيها ، ويأسف على الأيام التي أضاعها في قراءتها ، لأنها مفخرة تولستوى ، بل هي مفخرة الأدب الروسى خاصة والأدب العالمى عامة وقد حاول تولستوى في هذه الرواية أن يصور عصرآ من العصور الحافلة بالأحداث الجليلة من جميع نواحيه ، وكانت حوادث هذا العصر مثيرة للعواطف والأهواء والخواطر والأفكار ، وموضوعها ذلك الصراع الرهيب بين الأمة الروسية ومطامع نابليون الذى رام أن يفرض سلطانه على أوروبا جميعها ويهزم جيش القيصر الإسكندر الأول ويستدل كبريائه ، ويخضع روسيا لسلطانه كما خضعت له ألمانيا والنمسا وأسبانيا وإيطاليا .

وتنتهى حوادث هذه الرواية التاريخية بانسحاب نابليون من موسكو ، بعد غزوه المشؤم لروسيا ، وهي تصور لنا مأساة هذا الانسحاب وفظائعه وقسوته نصويرآ يتفرنا من الحرب وأهوالها وما بها من غدر وخسة ووحشية ، وهو يحدثنا في ذلك حديث العارف الواثق الحزب الصريح الذى لا ينافق ولا يضل

الذى لم يدع فخراً ولم يطلب لنفسه أجراً ، وهكذا يهمل ذكر بطل الموقف ويطوى أمره ، ويقنع الرجل من الغنيمة بالإياب .

وفى معركة أوسترلتز أقتحمت صفوف الجيش الروسى ، ولاذت الجنود بالفرار ، وعبثاً حاول الأمير أندريا الذى كان يحمل العلم أن يمنع تيار الحرب ، وأصابته رصاصة فخر صريعاً فاقد الوعي ، وقد شعر وهو ينحدر فى غيبوبة فقدان الوعي بتفاهة ذلك الحيد الحربى الذى كان يسعى إليه ويعنى نفسه فى طلابه ، وكأنما كشف له شعوره باقتراب الموت حقائق الحياة التى لم يرها من قبل ، ويصف تولستوى هذه الحالة التى أملت بالأمير أندريا بقوله « فتح عينيه وهو يؤمل أن يرى كيف انتهت المعركة بين المدفعى الروسى والفرنسى وكان يتلهف على معرفة مصير المدفعى الأحمر الشعر وهل غاله الموت أو كتبت له النجاة وهل سلم المدفع أو استولى عليه الفرنسيون ، ولكنه لم يستطع أن يرى شيئاً ، ولم ير فوقه سوى السماء تلك السماء العالية ولم تكن صافية الأديم ولكنها برغم ذلك مفرطة فى العلو وكانت تمر بها متمهلة سحب شهب خفيفة ، وقد ساد الصمت وعم الهدوء ، وقال الأمير أندريا لنفسه « ما أشد اختلاف هذه الحالة عما كنت فيه وأنا منطلق ، فلم تكن الحالة كذلك ونحن جميعاً منطلقون صائحين محاربين . . . وكيف لم أر قط هذه السماء الرفيعة قبل ذلك ؟ وما أكثر سرورى لأننى عرفت ذلك أخيراً ، نعم ! كل شيء فارغ ومتاع الغرور سوى هذه السماوات غير المتناهية ، لا شيء . لا شيء على الاطلاق غيرها ، وحتى هذه لا شيء سوى صمت وهدوء ! والحمد لله ! » .

ويثوب إلى الأمير أندريه وعيه فىرى نابليون واقفاً إلى جوار فراشه وهو ينظر إليه نظرات اعجاب ، ويظنه نابليون ميتاً فيهمهم قائلاً « ميتة نبيلة » ولكن سرعان ما يدرك أنه لا يزال حياً فيقدم له التهنئة

كربما رقيقاً قوى العواطف عميقها ، وهو يحب والده العجوز وشقيقته الأميرة ماريا وصديقه الوحيد بيير بيزوكو .

وبيير بيزوكو هذا شاب ضخم الجثة ينقعه الصقل ولكن الأمير أندريه بطبيعته الملهمة النفاذة ، وبصيرته التى تحترق الأغشية والحجب يرى وراء عيوب بيير البادية للعيان قلباً نقياً ونفساً صافية مخلصة ، فيختصه بحبه وتقديره ، ويصطفيه ويقربه من نفسه ، ومن يضمهم لهم الأمير أندريا الاحتقار زوجته الأميرة ليزا . ويلتحق الأمير أندريا بخدمة الجيش ، ويصبح ضابط أركان حرب لكوتوزوف ، ويمكن ذلك نولستوى من أن يربنا إدارة الحرب من الداخل ، وطريقة القواد الحربيين فى وضع الخطط .

والصفة الغالبة على طباع الأمير أندريه هى الطموح وطلب الحيد ، وهو يحضر معركة أوسترلتز ، ويحوض غمارها ، وتنجلي فيها شجاعته وثباته ورزاقته ، وتكسبه هذه الصفات الثناء والتقدير ، ولكن هذه التجربة تغير نظرته إلى الحياة ، فهو يرى بعينه أن الشجاع البهمة يندر أن يثاب لشجاعته ، بل الأغلب أن يهضم حقه ، وينكر فضله . ويوجه إليه اللوم والبأنيب : ففى أثناء المناوشات التى حدثت عند مدينة إمز كان الذى جنب الجيش الهزيمة ضابط من ضباط المدفعية مجهول الشأن اسمه توشن . فقد ظلت مدفعية تطلق نيرانها على الفرنسيين حتى تمكنت مؤخرة الجيش الروسى من الارتداد ، وأخذ الجيش من الإبادة والدمار . واختلط الأمر على رؤساء توشن . وعجزوا عن إدراك ما تم على يديه ، فهموا بتعنيفه وزجره لأنه فقد بعض المدافع فى خلال دفاعه الحيد ، فساء ذلك الأمير أندريا ، وانبرى للدفاع عن الرجل والإشادة بموقفه ، وأعلن أنه أنقذ الجيش ورد عنه الهزيمة ، ولكن رؤساءه استكثروا ذلك على توشن البطل المتواضع

ويجرح إباؤه ، ولا تمكنه طبيعته الروحية ونفسه السامية
من فهم هذا اللون من ألوان الفتنة والإغراء الذي أجاد
تولستوى وصف أعراضه وتحليل أجزائه إجادة العليم
بأهواء النفوس ونزعات الغرائز .

ويرفض الأمير أندريا أن يسامح نناشا ، ويأبى أن
يغتفر لها ذنبها ، ويعاوده التبرم بالحياة والشعور بعث
الأقدار . ويبحث عن غريمه كوراجين فلا يقف له
على أثر ، ويعود وهو في هذه الحالة النفسية القلقة
الناقمة إلى خدمة الجيش ، ويشترك في معركة بورودينو
ويصاب فيها بجرح شديد . ولم يكن الجرح في هذه
المرّة من الجروح السليمة العاقبة ، وإنما كان جرحاً
خطيراً مميتاً . ولكن قبل أن يطويه الموت بهي له القدر
بعض لحظات من السعادة والمتعة ، وذلك أن أسرة
روستوف وهي تحاول الفرار من موسكو التي اقتربت
منها الجنود الفرنسية تصحى بما تملك من أثاث وغيره
لانتقاد جرحى الحرب الروسيين ، وكان من بين هؤلاء
الجرحى المجهولين الأمير أندريا .

ويتلاقى الحبيبان السابقان ، ويبدع تولستوى في
وصف هذا التلاقي الأخير المؤثر المحزن ، ويتجدد
الأمل في شفاء الأمير أندريا واندمال جرحه ، وقد
صفا الود بينه وبين نناشا ، وعادا إلى سابق عهدهما ،
ولكنه أمل كاذب وبرق خلب يتلوه الموت الصاعق
الفاجع المحتوم .

والأمير أندريا من أبطال تولستوى الذين يلقون
الموت في استسلام وقور وهدوء نبيل ، فالحياة في نظره
لا تستحق أن يؤمل فيها ويؤسى لفقدائها . وهو إن كان
يتعلق بها فليس ذلك لأنه يخشى الموت ، وإنما لأن
الحياة معناها نناشا ، وهي الفتنة والسحر والبهجة
والإشراق ، ويصف لنا تولستوى شعور الأمير أندريا
بالموت وقد أخذ يدب في أوصاله وتلفه ظلمته وصفاً
فلسفياً نفسياً لا يحسنه غيره .

لشجاعته الفائقة وحسن بلائه ، ولكن الأمير أندريه
الذي أدرك حقيقة المجد الحربي الأجوف لا تحفل بهذا
الثناء من الرجل العظيم الذي كان يعجب به ويكبره
بالأمس .

ويعود الأمير أندريه إلى أسرته التي خالده في عداد
الموتى فيجد زوجته قد ولدت طفلاً وماتت في المخاض ،
وتسر الأسرة بمقدمه بعد أن غلب عليها الحزن
والاكتئاب ، وقد تركت تجربة الحرب في نفسه آثاراً
قوية وغيرت من حالته النفسية فازداد رقة نفس ورهافة
حس . واشتمل عليه حزن صامت ولاج . وصار
يعتقد أن حياته قد انتهت . وأنه يعيش عبثاً ، لغبر
غاية معلومة ولا هدف مقصود . وفي هذه الفترة الكامدة
والأزمة النفسية الحازية يلقى الفتاة الفاتنة نناشا ، وهي
من أجمل بطلات الرواية ، فهي فرحة الحياة وبهجتها
مجسمة ، وهي بسمة مشرقة في فم الزمان ، فتملك لب
الأمير أندريا وتأخذ بمجامع قلبه ، ويعاوده الاهتمام
بالحياة ويعمر السرور قلبه ، وتصبح نناشا خطيبته ،
ولكن معارضة الأسرة تؤخر الزواج .

ويسافر الأمير أندريه إلى الخارج ، ويعرض لنناشا
شاب وسيم الطلعة مزهو بنفسه لا يعرف التردد ولا
الاحجام في غزو قلوب النساء والتغريب بهن ، وهو مع
ذلك مجوف مثل أغلب الرجال من هذا الطراز ،
وتؤخذ نناشا بتهاويل جماله وتغلب على أمرها فتكتب
رسالة إلى الأمير أندريا لفسخ خطوبته ونكث عهده ،
وترفضي الحرب مع هذا الشاب التافه المفتون ، واسمه
أنتول كوراجين ولكن تحبط الخطة في اللحظة الأخيرة
وتمنعها أسرتها من ذلك ، ثم تنجلي غمرة نناشا وتستفيق
من هذه الغاشية ، وتدرك أن هذا الشاب لا يصلح
أن يكون لها نداء ، وأنها أسرفت في الإساءة إلى الرجل
الأني الكبير الروح الأمير أندريا ، ويشد بها الندم
وتبكيك الضمير حتى تهتم بالانتحار ، ويقف الأمير
أندريا على القصة كاملة مفصلة فتصاب كبرياؤه

وتملاً الحزن لموته قلب شقيقته ماريما وقلب نتاشا ،
ويرينا تولستوى فى موت الأمير أندريا وهو على
أبواب الحب والسعادة مأساة الحرب وما تدفعه لها
الإنسانية من غالى الثمن وما تقدمه فى سبيلها من نفيس
التضحيات .

والبطل الثانى فى الرواية بيير بيزوكو ، وهو أعرق
فى روسيته من الأمير أندريا الذى صقلته الحضارة
الأوربية ، ويختلف بيير عن صديقه أندريا فى أشياء
كثيرة ، فهو رجل تنفضه الرشاقة واللباقة والصقل وقوة
الإرادة ، ويعجب الإنسان فى بادئ الأمر من هذه
الصدافة التى نشأت بينهما ، ولكن فى سياق الرواية
تتكشف لنا طبيعة بيير الحقيقية الحرة النقية البريئة من
التكلف والعامرة بالإخلاص والود الصادق والحب
العميق والوفاء النادر ، وهو رجل يحسن فهم من حوله ،
وإن كان من حوله لا يحسنون فهمه ، وهو ينطوى
لنتاشا على الحب وإن كان يكتم هذا الحب ويبذل جهده
ليصلح ما بينها وبين صديقه الأمير أندريا .

وهو مثل الأمير أندريا تتأثر حياته بالحرب ،
ولكن بطريقة أخرى ، فهو لا يلتحق بالخدمة العسكرية
مثل الأمير أندريا ، ولا يجرى ، ولكنه يرى جوانب
أخرى من المأساة المظيمة ، فهو يحضر حريق موسكو ،
ويقع فى أسر الفرنسيين ، ويحملونه على السير معهم
فى تفهقهم الرهيب ، ويلمس عن قرب الشقاء الذى
يعانيه الأفراد الماديون فى هذا الانسحاب وكيف
يحملون الآلام الموحجة فى جلد وصبر فتنشله هذه
التجربة من وهدة اليأس المظلم ، وتبصره بمعنى الحياة ،
وأشد ما يؤثر فى نفسه سلوك الجنادى المزارع بلاتون
كاراتايف ، وهو على بساطته وخفاء شأنه من
شخصيات تولستوى البارزة الممتازة ، ولم يكن لهذا
الرجل نصيب من الذكاء والألمعية والخيال ، ولكنه
كان موفور الحظ من سماحة النفس وطيبة القلب
والحب الصافى الخالص لجميع الناس ، وقد كان مصيره

محزناً ، لأن الفرنسيين كانوا يطلقون النار على الأسرى
الروسيين الذين يعجزون عن مسيرة الجيش المتسحب .
ويرى بيير صاحبه وقد وهنت قوته ونال منه
الإعياء فلا يطيق أن يتصور العقوبة التى ستحل به ،
وفى ذات صباح يرى بلاتون وقد عجز عن السير ،
وجلس فى ظل شجرة وقد بدت على وجهه أمارات
السرور والارتياح والطمأنينة وقبول ما تأتى به الأقدار ،
ويسمع بيير بعد ذلك دوى طلقات الرصاص فيعرف
أن هذا الرجل الصالح قد لقى حتفه ، ويحز فى نفسه
مصراع هذه النفس الزكية النقية التى لم تقارف الإثم
ولم تعرف الإساءة .

وتترك شخصية بلاتون هذا المزارع المغمور أثراً
لا يزول فى نفس بيير ، ويتخذ تولستوى من مصير
بلاتون وسيلة ليرينا تفاهة الحرب وعسفها ، فن أكبر
الكبائر وأفظع المفضعات قتل مثل هذه النفس الحبية
الجميلة البريئة من العيوب والذنوب .

وكان بيير كلما تكاثرت آلامه استعذب الصبر
ووجد فيه راحة وسلوى ، وهو يخرج من معمعان
الحرب رجلاً قد صهرته الآلام وتمرس بالآفات حتى
كشف لبصيرته سر الحياة الذى تخفيه عنا طراوة
العيش والتقلب فى النعيم .

ويصف تولستوى تفهق الجيش الفرنسى وصفاً
رائعاً ، ويصف بطولة الجيش الروسى الذى كان
ينقص جنوده الكساء والغذاء ولكنهم كانوا مع ذلك
يحاربون بروح قوية ونفوس صابرة محتسبة يهون عليها
أحتمال الأهوال فى سبيل الدفاع عن الأوطان .

والأميرة ماريما هى البطلة الأولى فى الرواية ، وهى
طراز نبيل من السيدات العظيمات اللب الكبيرات
القلب المخلصات الصالحات ، وقد صورها تولستوى
بالصورة التى تخيلها لوالدته ، وهى لا تمتاز بالذكاء
والفهم ويغلب على طبيعتها الحزن ، ولكن جمال نفسها
الروحى يحمل على الاعجاب بها والحب لها ، وهى

التي تستطيع أن تدخل العزاء على قلب والدتها وتمون
عليها الخطب .

وتبدل نناشا جهدها لتسليه والدتها ، وفي هذه
المحاولة تعود إلى سيرتها الأولى ، فهي تعيش بالعواطف
القوية والنزعات الكريمة التي كادت تحطمها وتقضي
عليها ، وقد تغيرت كثيراً ، فحينما تلقى بيير بعد غيابه
الطويل وعودته من الأسر يكاد لا يعرفها ولا يستطيع
أن يلمح في وجهها الشاحب النحيل وجه نناشا المحبوبة
المعبودة الممتلئة بالحياة .

ويتقدم بيير لخطوبتها ، وتوافق نناشا وأسرتها على
هذه الخطوبة ، ويعود إلى نناشا لإشراقها وهجتها ،
ويسوء ذلك حيناً من الزمن الأميرة ماريا ، لأنها ترى
في ذلك حثناً بعهد أخيها الأمير أندريا ونسياناً لذكراه .
وتزوج نناشا من بيير ، ويرينا تولستوى نناشا
أمّاً لأربعة أطفال ، وقد أصبحت ربة منزل مقتصدة
مدبرة معنية أشد العناية بأطفالها وأسرتها ، وقد قصرت
اهتمامها على أفراد أسرتها . . . وقد نستدل من ذلك
على رأى تولستوى في المرأة بوجه عام ، فهو لا يرى
لها وجوداً فردياً ، وليست المرأة في رأيه غاية في
نفسها ، وإنما هي وسيلة للنوع ، وربما كان إمامه في
هذه الناحية الفيلسوف شوبنهاور الذي كان تولستوى
يقراً كتبه ويبدى إعجاب به .

ولا يتسع المجال للحديث عن سائر الشخصيات
التي تعج بها الرواية ، وقد أجاد تولستوى تصوير
الشخصيات الثانوية والأقل أهمية في الرواية لإجادته في
تصوير الشخصيات الهامة البارزة في الرواية ، وقد قدم
لنا صورة واضحة ممتعة لأفراد أسرة روستوف ،
والغلام الناشئ بيتيا روستوف الذي قتل في المعركة
لا يقل إبداعاً في تصويره عن نناشا ، فهو قوى
العواطف شديد الحماس في وطنيته ويميل إلى البطولة
ويسلك سلوك الأبطال ، ويصر وهو في السادسة عشرة
من عمره على الاشتراك في الجيش للدفاع عن وطنه ،

تعجب بأخيها الأمير أندريا وتحميه وتكبره وينال منها
مصرعه ، وتحب والدها وتحتمل نزوات شذوذه
وبدوات طغيانه واستبداده ، وتظل إلى النهاية تحمل له
الحب ، وتدين له بالطاعة ، ولا تضيق بانحرافات
شيخوخته ، ولا تضمر سوى الحب لزوجة أخيها
الأميرة ليزا برغم أنانية ليزا وفرط إعجابها بنفسها
وإدلالها بجهاها .

والبطلة الثانية هي نناشا روستوف ، وهي أشد
شخصيات الرواية جاذبية وفتنة ، وقد صورها تولستوى
على مثال حى وهذا المثال هو شقيقة زوجته ، وتمتاز
بقدرتها على جعل من حولها يتعلقون بها ، فهي معبودة
والديها وإخوتها وكل من يتصل بأسرتها أو يزور دارها ،
وهي متفائلة بطبيعتها مقبلة على الحياة ترى في الناس
الجوانب الخيرة وتحب الحياة حباً جمّاً ، فهي التي
تبتكر للجماعة ضروب الألعاب وألوان اللهو ، وموجز
القول أن ذلك العهد السحري عهد ما بين الطفولة
والبلوغ حيث تكون الدنيا في نظر الإنسان جديدة
نضرة لم يتمثل في صورة أجمل من الصورة التي تبدى
بها في شخصية نناشا .

وهذا السحر هو الذي ملك لب الأمير أندريا
الرزين النبيل ، وفي الأحداث المروعة التي تعج بها
الرواية ، وبين غبار الحروب والدماء المسفوكة تشرق
نناشا كالربيع الطلق والنور المضيء في الظلام .

وتشعر نناشا بالعزلة والوحدة بعد موت الأمير
أندريا ، ويذوى عودها ، ويغيض سرورها ، وتمضى
الساعات الطويلة في صمت مؤلم ناظرة إلى المكان الذي
كان يشغله الأمير أندريا ، وألح عليها السقم حتى فقدت
الأسرة الأمل في شفائها وإنقاذ حياتها .

وفي هذه الفترة ترد إلى الأسرة أنباء محرنة ، وهي
مصرع أخيها الأصغر بيتيا في المعارك الأخيرة ، وتكاد
والدتها تجن من الحزن ، وتلجأ إلى نناشا فهي وحدها

ويجتهد أصدقاء أخيه في تخييبه مواطن الخطر ، ولكن شجاعته تدفعه إلى اقتحام الأخطار : ويلقى منيته مستهدفاً للخطر في أحد المواقف الحرجة :

وضابط المدفعية الروسي توشن يمثل في رأى تولستوى طراز البطولة الروسية الصادقة . فهو البساطة والتواضع مجسمين ، وشجاعته الفائقة ليست شجاعة دموية مفترسة ، وإنما شجاعة بالقلب العاطف الرقيق .

ومسرح الرواية واسع فسيح ، والممثلون فيها كثيرون بينهم عاهل روسيا القيصر الإسكندر الأول ونابليون والقائد الروسي كوتوزوف وعدد كبير من القواد والوزراء والأعيان . وينتقل بنا تولستوى ما بين صالونات بطرسبرج وقصور موسكو إلى ميادين الحرب وثكنات الجنود . ومن العواصم الزاهرة إلى الضواحي والأقاليم . وكل هذه الحوادث المتوالية والصور المتلاحقة تدور حول أشخاص الأسر الثلاث ، ولكن البطل الحقيقي للقصة هو روسيا في صراعها الدامي ضد غارة الأجنبي على أرضها .

مختارات من رواية الحرب والسلام

في الفصل الحادى عشر من الجزء الأول (ما قبل نلست) يصف لنا وداع الأمير أندريا لأبيه « كانوا جميعهم ينتظرون عودة الأمير أندريا الذى ذهب إلى حجرة والده الأمير العجوز . فقد أرسل إليه قائلاً إنه يود أن يتحدث معه منفرداً

ووجد الأمير أندريا عند دخوله الحجرة أباه جالساً إلى منضدة الكتابة وقد وضع على عينيه نظارة وارتلدى طيلساناً أبيض اللون ، وكان من عادته ألا يسمح لأحد أن يراه وهو في مثل هذا الرداء ، فصعد فيه النظر وقال « إذن أنت راحل » وعاد إلى الكتابة

« نعم : لقد جئت لأودعكم »

فقدم خده لابنه قائلاً « قبلى » وأشكرك وأكرر شكرى لك . .

« من أجل ماذا تشكرنى ؟

والفكرة الفلسفية الكبرى التى تطالعنا من وراء سطور الرواية وحوادثها المتنوعة هى العلاقة بين رجل الأقدار والقوى التى يظن نفسه قادراً على تصريفها وتوجيهها الوجهة التى يريد بها ، فمن نابليون ومن القيصر الإسكندر ؟ أنهما ألعيب فى يد القدر ، وتولستوى يرى أن الإرادة البشرية ليس لها أثر يذكر فى توجيه الحوادث ومصائر الإنسانية وسير الحضارة . ومن ثم سخرته فى هذه الرواية بنابليون الذى كان يظن نفسه سيد الأقدار . واعجابه العميق بالقائد الروسي كوتوزوف الذى كان يشعر بأنه مسر لا مخسر .

ويحاول تولستوى تدعيم هذه الفكرة الفلسفية التى تقوم عليها روايته التاريخية بأن يرينا سخافة قواد نابليون البارزين المعروفين ، وتفاهة تفكيرهم وفرط اغترارهم بشاراتهم اللامعة وكساوهم العسكرية الفمخمة ، ولا يستثنى من احتقاره القواد الروسيين .

« من أجل عدم بقائك في دارك متعلقاً بخيوط مئزر زوجتك ، فالخدمة العسكرية مفضلة على كل شيء - ومن أجل ذلك أشكرك » .

وعاد ثانية إلى الكتابة ، ولكنه كان مهتاج الأعصاب إلى حد أن الريشة أحدثت صريراً وتناثر المداد في كل ناحية « إذا كنت تريد أن تقول شيئاً فاني مصنع إليك »

« زوجتي - إني غير مرتاح لتركها في هذه الحالة ، فهي عبء في يديك » .

« وماذا تريد أن تقول غير ذلك ؟ قل شيئاً أكثر إصابة للهدف من ذلك » .

« عند ما يقرب الوقت أرسل إلى موسكو في طلب طبيب ، وليحضر هنا في الوقت المناسب . . . » .
فنظر الأب العجوز إلى ابنه نظرة صارمة مبدئياً دهشته :

« بطبيعة الحال أعرف أنه لا يمكن عمل شيء إذا ثارت الطبيعة على العلم » . واسترسل أندريا قائلاً وقد ظهر عليه التأثير « وإني أعرف أنه من بين ألف حالة من أمثال هذه الحالات ربما لا يحدث خطأ إلا في حالة واحدة ، ولكن هذا هو ما توهمته وما خطر بفكري كذلك ، ولقد تقسمتها المهوم نتيجة لحلم رآته في منامها » .

فتمتم العجوز قائلاً « حسن ، سأنظر في ذلك » ووقع باسمه ملوحاً بيده عن قصد ، وأضاف قائلاً وقد علت وجهه ابتسامة « أنه أمر بغيبض » .
« ما هو هذا الأمر البغيض ؟ »

فقال العجوز في غير مواربة « زوجتك » .
« إني لم أفهم ما تريد » .

« لمن كلهن من هذا الطراز يا ولدي ، ولا نستطيع أن نمسك عن الزواج ، فلا تخف ، فاني لن أذكر شيئاً لأى إنسان ولكنك تعرف ما أعرف ، وهذا هو الحق » وأمسكت أصابعه الناحلة المعروقة بيد ابنه

وهزتها في شيء من العنف بينما كانت عيناه كأنما تحاولان كشف داخلته .

وكان جواب الأمير أندريا على ذلك أن تنهد - وهو اعتراف بغير كلام .

وطوى الأمير العجوز الرسائل في غمضة عين وختمها .

وقال في إيجاز « حسن ، لا حيلة لنا في ذلك ، وهي جد حسناء ، فلا يشق عليك الأمر وسنعمل كل ما نستطيع » .

وأمسك أندريا عن الكلام ، كان مكروباً ولكنه كان في الوقت نفسه سعيداً لأن والده قد أدرك ما يريد « لا تشغل بالك بها ، وسنعمل كل ما يمكننا ، وخذ الآن هذه الرسالة لميشيل لإلاريونوفتش ، لقد طلبت منه أن يتيح لك فرصاً حسنة وأن لا يبقيك معه زمناً طويلاً ، وعليك أن تخبره أنني أذكره بالخير والتقدير ، واكتب لي كيف يتلقاتك ، فاذا رضيت فابق معه ، وابذل ما في وسعك ، وإذا لم ترض فاتركه فان ابن نيقولا بولكونسكى لا يمكن أن يظل مع رئيس لا يرتاح إلى العمل معه ، ادن منى » .

وكان يتحدث في سرعة شديدة وبيتلع أكثر الكلمات ، ولكن ابنه فهم عنه ، وتبعه إلى المكتب ، وفتح العجوز وأخرج منه مفكرة مكتوبة بخط دقيق ولكنه واضح وقال له « من الأرجح أنني سأموت قبلك ، وهذه مذكرة ترسل للإمبراطور بعد موتي ، وهذه رسالة وهذا إذن صرف ، وهو مكافأة أريد تقديمها لمن يكتب كتاباً عن غزوات سواروف فارسلهما إلى الأكاديمية ، وقد كتبت بعض مذكرات - تستطيع أن تقرأها بعد رحيلي من الدنيا ، وقد تفيد منها » .

وشعر أندريا بأنه من غير اللائق أن يوجه إلى والده كلمات تطوى على الأمل في حياة طويلة وعمر مديد له ،

فاكتفى بأن يقول « ستنفذ رغباتك جميعها بلا أدنى ريب » .

فقال الأمير العجوز وقد أعطى يده لابنه ليقبلها « والآن استودعك الله ، ولتذكر يا أمير أندريا أنه لو اختطفك الموت فان قلبي العجوز لا بد أن ينفطر » - ثم نظر في وجهه نظرة شاملة وأضاف قائلاً « وإذا بلغنى أن ابن نيقولا بولكونسكى قد قصر في القيام بواجبه فاني سيعروفي الحجل ويجللى العار » وقد نطق بالكلمات الأخيرة هامساً .

فقال الأمير أندريا مبتسماً « كان يمكن أن نجنب نفسك مشقة الأفضاء إلى بذلك ، وإنى كذلك لى طلب أتقدم به إليك ، فاذا سقطت قتيلاً ، وولد لى ولد فاحتفظ به عندك ، والتمس منك أن تنشئه هنا » .

« ولا أجمعه فى رعاية زوجتك ؟ » :

وحاول أن يضحك ولكن لم يكن الأمر أكثر من هزة عصبية حركت ذقنه ودفع ابنه من الحجره قائلاً « اذهب الآن » .

وفى الفصل الثلاثين يصف لنا تولستوى حالة الأمير أندريا بعد إصابته فى المعركة قائلاً « كان الأمير أندريا راقداً طوال ذلك الوقت فى البقعة نفسها فوق تل براتزن ممسكاً بيده قطعة من قماش العلم والدم يسيل منه وهو يرسل فى غير وعى تأوهات ضعيفة شاكية مثل الأطفال ، وحيناً اقترب المساء أمسك عن التآوه وظل راقداً فاقد الإحساس كل فقد ، وفجأة فتح عينيه ، ولم يكن عنده فكرة عن مرور الزمن ، وشعر بأنه حى وبألم حاد من جراء جرح ملتب فى رأسه ، وكانت أول فكرة خطرت له هى :

« ما هذه السماء اللانهائية التى رأيتها فى هذا الصباح ولم أرها من قبل ؟ وهذا الألم كذلك جديد لم أجربه من قبل ! إنى لم أعرف شيئاً - لم أعرف شيئاً مطلقاً حتى الآن ، ولكن أين أنا ؟ »

وأصغى ، وسمع صهيل عدة خيول وأصوات بشر يقتربون منه ، كانوا يتحدثون باللغة الفرنسية ، فلم يحول رأسه ، وظل راقداً ينظر إلى السماء عالية فوقه ، وكان يرى زرقها التى لا تسبر أعماقها من بين السحب العارضة ، وكان القادمون على الخيل نابليون واثنين من ضباط أركان الحرب ، وكان نابليون قد طاف بميدان المعركة جميعه وأصدر أوامره لمد المدفعية التى كانت تطلق النيران على الخندق عند أوجست بالمساعدة ، وكان الآن يفحص الجرحى والقتلى الذين تركوا فى الميدان ، وقال حينما رأى جندياً روسياً طويل القامة راقداً ووجهه متجه إلى الأرض وعنقه أدكن وذراعه قد تصلبتا تصلب الموت « رجال حسان ! » : وقال أحد ضباط أركان الحرب وقد أرسلته المدفعية الموجهة إلى أوجست « إن ذخيرة مدافع الميدان قاربت النفاد يا سيدي » .

فأصدر نابليون أمره وقد تقدم خطوات قليلة قائلاً « احضر الاحتياطى ، ووقف إلى جانب الأمير أندريا الذى كان لا يزال ممسكاً بسارية العلم المكسورة ذلك العلم الذى استولى عليه الفرنسيون ليكون دليلاً على الانتصار » :

وهتف الإمبراطور قائلاً « مية مجيدة » : وأدرك الأمير أندريا أن المتحدث هو نابليون ، وأنه يتحدث عنه ، ولكن الكلمات دوت فى أذنيه دون أن يحفل بها ونسبها فى الحال ، وكان رأسه ملتباً ، وكانت قواه فى هبوط من جراء الدم المتدفق منه ولم يكن يرى سوى الزرقة الأبدية البعيدة ، وقد عرف نابليون - الذى كان بطلاً فى رأيه - ولكنه فى تلك اللحظة رآه صغيراً . فما أضال هذا البطل وما أقل شأنه بالقياس إلى تلك الرسالة التى جاءت إلى روحه من السماء التى لا تقاس أبعادها ، فما يقال ومهما يكن شأن الذى يدنو منه فان ذلك كله أمور لا يؤبه لها ، ولكن سره وقوفهم ، لأنه كان يشعر شعوراً غامضاً بأنهم سيعينونه

على العودة إلى الحياة تلك الحياة التي بدت له جديرة بأن يحياها ما دام قد بدأ يفهمها ، واستجمع قوته ليتمكن من الحركة وليرسل صوتاً ، وحرك قدماً وأن أديناً واهياً .

فصاح نابليون قائلاً « إنه ليس ميتاً ! احمـلوه إلى نقالة الجرحى » .

وركب الإمبراطور ليلقى المارشال لان الذي ابتسم ورفع قبعته وهنا الإمبراطور على الانتصار .

ولم يتذكر الأمير أندريا سوى القليل بعد ذلك ، فالأم الذي سببه له حمـله إلى النقالة واهتزازها وجس الجرح جعله يعود إلى فقدان الوعي ، ولم يثب إلى رشده إلا في المساء وهو محمول إلى المستشفى مع الكثيرين من الروسيين الجرحى أو الأسرى ، وفي أثناء الانتقال أفاق ثانية واستطاع أن يدير طرفه فيما حوله ، بل استطاع أن يتحدث ، وكانت أولى الكلمات التي سمعها صادرة من ضابط فرنسي وكل إليه أمر الإشراف على الجرحى :

« علينا أن نقف هنا ، فإن الإمبراطور سيمر بنا ، ولا بد أن نمتعه بالنظر إلى هؤلاء السادة » .

فقال آخر « الأسرى كثيرون في هذه المرة — جزء كبير من الجيش الروسي ، لا بد أنه عنده ما يكفي منه » .

فقال المتحدث الأول مشيراً إلى ضابط روسي جريح يرتدى ستره أحد خيالة الحرس « ولكن هذا كان كما يقولون رئيس حرس الإمبراطور الإسكندر جميعهم »

فعرف بولكونسكى الأمير ريبنين الذي لقيه في أحد مجتمعات بطرسبرج ، وكان بجانبه ضابط شاب يناهز عمره التاسعة عشرة جريحاً .

وجاء نابليون نخب به جواده وأدنى عنان جواده على مقربة منهما وسأل وقد رأى الجرحى « من أسمى هؤلاء رتبة ؟ »

فقبل له إنه الأمير الامى الأمير ريبنين « أنت قائد الحرس الإمبراطورى ؟ »

« إنى قائد فرقة فحسب » :

« لقد قامت فرقتك بواجبها خير قيام »

فأجاب ريبنين « إن الثناء من القائد العظيم هو خير ما يثاب به الجندى »

فقال نابليون « إنى أقدمه بارتياح عظيم ، ومن هذا الشاب الذى معك ؟ »

فذكر له ريبنين اسم العقيد سشنلين ، فنظر إليه نابليون وقد علت وجهه ابتسامة :

« أنه جد صغير للمغامرة فى مثل هذه الأخطار » :
فتمتم سشنلين قائلاً بصوت مخمق « إن الشباب لا يحول دون الشجاعة » .

« لقد أحسنت الجواب ، وستفعل ما تقول »

ووضع الأمير أندريا كذلك فى الصف الأول ، اظهاراً لعظمة الانتصار واجتذب نظر الإمبراطور ، وتذكر نابليون أن رآه وهو راقد فى الميدان

« وأنت أيتها الشاب الشهم كيف حالك ؟ » :

فرمقه بولكونسكى بعينه ولكنه لم يتكلم ، وقبل ذلك نحس دقائق نطق بكلمات قليلة وجهها إلى الرجال الذين كانوا يحملونه ، ولكن الآن اكتفى بالنظر إلى الإمبراطور ولزم الصمت ! فبعد كل شيء ما قيمة اهتمامات نابليون وكبريائه وعجبه ؟ وما هو البطل نفسه حينما يوازن بسماة العدالة والرحمة المحيدة الرائعة التي استشعرتها روحه واكتنبت سرها ؟ لقد بدا له كل شيء تافها ضئيلاً لا يشبه من أى ناحية تلك الأفكار الجلدية الجليلة التي طالعه بها ما اعترى جسمه من الوهن واستنفاد القوى وتوقع الموت : فحينما كانت عيناه تلحظان الإمبراطور كان يفكر فى تفاهة العظمة وهوان شأنها — وتفاهة الحياة التي لا يعرف أحد غايتها ولا يدري نهايتها — بل والأشد خطورة من ذلك هوان شأن الموت الخبياً سره عن الأحياء .

ولم ينتظر نابليون جواب الأمير أندريا وقال
«اعتنوا بهؤلاء السادة واحملوهم إلى الخيم ، ودعوا
الدكتور لارى يتعهد جراحاتهم ، وسنلتقى مرة ثانية
يا أمير ريبينين »

وتركهم وقد تألق وجهه من الارتياح .

ولما رأى الجنود الذين كانوا يحملون بولكونسكى
عطف الإمبراطور على الأسرى واهتمامه بأمرهم أسرعوا
في إعادة الأيقونة الصغيرة التى علقتها شقيقته بعنقه ،
وكانوا قد سرقوها منه ، وشعر فجأة بأنها مدلاة على
صدره فوق سترته دون أن يعرف كيف وضعت
ولا متى وضعت .

وحينما فكر في شعور أخته العميق بالاحترام والتقوى
الخالصة والعبادة قال لنفسه « ما أسعدنا لو كان كل
شئ من البساطة والوضوح كما تعتقد ماريا ! وحقيقة
أنه سيكون من الخير أن نعرف أين نلتمس العون
ونطلب الراحة في هذه الحياة وماذا ينتظرنا بعد الموت ،
وسأكون سعيداً هادئ النفس رخي البال إذا استطعت
أن أقول « أيها المخلص رحمة بى » ولكن لمن أوجه
ذلك القول ؟ إن تلك القوى الخفية غير المحدودة التى
لا أستطيع أن أرى وجهى شطرها لأعبر عن شعورى
هى إما ذلك « الكل » العظيم أو أنها لا شئ ، وقد
تكون هى الله الذى اشتملت عليه أيقونة ماريا ! لا شئ
في هذه الأرض مؤكداً سوى قلة شأن كل شئ في
حدود فهمى وجلال المجهول الذى لا يسر عمقه -
والحقيقة الفذة ، وربما القوة العظيمة وحدها » .

ورفعت الحفة ، وكان في كل هزة يشعر بالألم
الحاد الذى زادته الحمى والدوار اللذان ألما به ، وتوهم
أنه رأى أباه وأخته وزوجته . والطفل الذى سيولد له
وصورة نابليون المشوهة القليلة الشأن - وكانت كل
هذه الخيالات والصور تروح وتجيئ في تلك السماء
الزرقاء بغير قبة خلال أحلامه المحمومة جميعها ،
وكان يبدو له أنه قد عاد إلى لمبسى جورى وأنه يعيش

عيشة سعيدة في هدوء وسلام ثم فجأة يظهر أمامه
صورة نابليون الصغير الجرم بنظرته المغرورة وارتياحه
لكوارث الغير فيملاً ذلك نفسه بالشكوك والألم . . .
ولكنه يعود إلى تأمل السماء الجميلة التى تعده وحدها
بالخلاص .

وعند اقتراب الصباح اختلطت هذه الرؤى
واشتبهت عليه سماتها واشتدت به وقدة الحمى التى كان
الأقرب احتمالاً أن تنتهى بالموت لا بالابلال من
المرض - كما قال الدكتور لارى طبيب نابليون
الخاص .

قال الطبيب « إنه لن يتغلب على هذا المرض » ،
ووكل الطبيب أمره مع غيره من المرضى الميؤوس من
حالاتهم إلى رعاية مواطنى الإقليم » .

وفي الفصل الثانى من الجزء الثانى من الرواية الذى
وقفه تولستوى على وصف الحالة في روسيا بعد معركة
استرلتز وقبل غزو نابليون لها يعطينا تولستوى لمحات
عن بعض الأعيان الذين كان في يدهم زمام الأمور :

« وصل الأمير أندريا إلى بطرسبرج في شهر
أغسطس سنة ١٨٠٩ ، وفي هذا الوقت كان الشاب
سبيرانسكى في ذروة مجده وحماسته للإصلاح ، وفي
ذلك الوقت أصيب القيصر (الإسكندر الأول) بمرض
في قدمه من جراء سقوطه من عربته ، واضطر إلى
قضاء ثلاثة أسابيع على الأريكة ، وكان سبيرانسكى
يعمل معه كل يوم ، وحينذاك أعد المرسومان
الإمبراطوريان الشهيران اللذان قصد بهما أحداث تغيير
ثورى في المجتمع الروسى ، وأحد هذين المرسومين
كان لإلغاء رتب البلاط والمرسوم الآخر - لتنظيم
الامتحانات الخاصة التى يجتازها المتقدمون لوظائف
ضباط في الخدمة العامة ومستشارين للدولة وقد تضمن
أيضاً إحداث تغيير جوهرى في وظائف الدولة جميعها
من المجلس الإمبراطورى إلى أقل مجالس المدن شأناً ،

.... ورجا الأمير أندريا الضابط المشرف أن يبلغ الوزير عن حضوره ، فأخبره الضابط في شيء من السخرية أن دوره سيأتي ، . . . وجاء دور الأمير أندريا .

فأسر أحد الحاضرين في أذنه قائلاً « إلى اليمين بعد النافذة » .

وسمح له بالدخول إلى المكتب الخاص ، ولم يكن فخم الأثاث وإنما كان نظيفاً حسن التنسيق ، ورأى أمامه رجلاً يناهز الأربعين طويل القامة بصورة لا تخلو من الغرابة وله رأس مستطيل لا يقل غرابة ، وكان شعره متلبداً وقد تغضن وجهه وحاجباه الكثيفان يتلاقيان فوق عينين زرقاوين كليلتين وأنف مهتل قرمزي ، وحول صاحب المقام الرفيع هذا رأسه نحو القادم الجديد وقال دون أن ينظر إليه :

« ماذا تريد ؟ »

فقال الأمير أندريا « لا أريد شيئاً يا صاحب الفخامة » .

فرجع اراكشاييف عينيه وقال « اجلس ، أنت الأمير بولكونسكى ؟ »

« لاني لا أريد شيئاً سوى معرفة هل صاحب الجلالة الإمبراطور قد تنازل وأحال على فخامتكم مذكرتي ؟ » .

فأجاب اراكشاييف معترضاً « اسمح لي أن أخبرك يا صاحبي العزيز أنني قرأت مذكرتك » ، (واستهل حديثه في شيء من الهدوء ولكنه عاد بعد كلمة أو كلمتين إلى نغمة الغضب والازدراء) واسترسل يقول « أنك تقدم اقتراحات جديدة للجيش ، وهناك كثير من الاقتراحات القديمة ولا أحد يفرضها ، والناس يكتبونها اليوم وهذا هو أسهل ما يعمل » .

« كانت رغبة جلالته أن أنتظر رأي فخامتكم وأسأل ماذا تصنعون بمذكرتي » .

وكانت الأحلام الخاصة بالإصلاح الحر التي راودت عقل الإمبراطور الإسكندر منذ تسلمه العرش قد بدأت تتحقق تدريجياً بمساعدة مستشاريه مثل زارتوريسكى ونوفوسلتزو وكوتشوني وسترونجنو الذين كان يسميهم الإمبراطور مداعباً « لجنة الأمن العام » .

وفي ذلك الظرف الهام كان سيرانسكى يمثلهم جميعاً في المسائل المدنية وكان اراكشاييف يمثلهم في المسائل الحربية .

وكان اختيار الأمير أندريا حاجباً لجلالة الإمبراطور يستوجب أن يذهب إلى البلاط ليقدم الطاعة ، وبالرغم من أنه وقف مرتين في طريق الإمبراطور فان الإسكندر لم يوجه إليه أي كلمة ، وتبادر إلى ذهنه أن جلالته لا يرتاح له أو لا يستحسن شكله ، وكان يؤكد في نفسه هذا الشهور النظرة الفاترة التي كان يتلقاها بها الإمبراطور ، وسرعان ما علم أن القيصر ضايقه اعتزاله الخدمة العامة في سنة ١٨٠٥ .

وقال الأمير أندريا لنفسه « لا نستطيع أن نتحكم في عواطفنا ، وسأبذل جهدي في أن لا أقدم تقريرى عن القانون الحربى بنفسى ، وأكتفى بأن أضمه أمامه ليأخذ فرصته بما فيه من مزايا ! » ووضعه في يد أحد المشيرين المتقدمين فى السن وهو صديق لوالده ، وقد قبل ذلك راضياً ووعد بأن يتحدث عنه فى حضرة الإمبراطور .

وفي خلال الأسبوع أشير على الأمير أندريا بمقابلة وزير الحربية الكونت اراكشاييف ، وفي الساعة التاسعة فى اليوم الموعد ظهر الأمير أندريا فى غرفة انتظار الكونت ، ولم يكن يعرفه شخصياً ، وما سمعه عنه لم يكن يستدعى الاحترام ولا التقدير .

ولكن الأمير أندريا قال لنفسه « لانه وزير الحربية وهو موضع ثقة الإمبراطور ، فإذا يهجنى من صفاته الشخصية ؟ إن فحص تقريرى جزء من عمله ، وهو الوحيد الذى يستطيع أن يؤيد اهتمامى » .

« لقد أرسلتها إلى اللجنة بعد أن أوضحت رأيي »
ونفض قائلًا « وأنا لا أقر ما بها » وتناول وثيقة من
المنضادة وناولها لبولكونسكي قائلًا « هذه هي الوثيقة »
وكانت مكتوبة بالقلم الرصاص وكلماها ناقصة
الحروف « ليس لها أساس منطقي ومنقولة من القانون
الفرنسي وتختلف عن قانوننا اختلافاً لا يقوم على
أسس معقولة » .

« وما هي اللجنة التي ستنظر فيها » :

« لجنة مراجعة القانون الحربي ، وقد وضعت اسم
سهموكم في القائمة لتكون عضو شرف » :

فابتسم الأمير أندريا قائلًا « لم يكن لي أن أضم
إلى هذه اللجنة » .

فرفع صوته قائلًا وقد أراه الباب « عضو شرف ،
أنت تفهم ذلك جيداً ، طاب صباحك - حسن ، من
يتلوه في الدخول ؟ » .

... وكان حزب الإصلاح ينظر إلى الأمير
أندريا نظرة عطف ، ففي اليوم التالي لمقابله لاراكتشاييف
ذهب في المساء إلى اجتماع بمنزل الكونت كوتشوبوي ،
وحدثه عن لقائه لاراكتشاييف ، فقال له كوتشوبوي
« يا صاحبي العزيز ، وحتى حينما تكون عضواً في اللجنة
فانك لا تستطيع أن تصنع شيئاً دون مساندة سبيرانسكي
فهو الذي يعمل كل شيء ، وسأحدث إليه في هذا
المساء فقد وعدني بالزيارة » .

فسأله الأمير أندريا قائلًا « ولكن ما الذي يجعل
سبيرانسكي يخفل بالقانون الحربي ؟ »

فهز كوتشوبوي رأسه مبتسماً في دهشة من بساطة
السؤال :

« لقد تحدثنا عنك - وعن عمالك الأحرار » .

فقال رجل من الحاضرين متقدم السن في حلة ،
أوه ! أنت إذن الأمير الذي حرر المزارعين » وكان
هذا الرجل من بقايا عهد الملكة كاترين .

وأراد بلكونسكي أن يهدئ غضب الرجل المتقدم
في السن فهون الأمر قائلًا « أنها ضيعة جد صغيرة
ولا تدر سوى دخل قليل » .

فأجاب العجوز « لقد تسرعت أكثر مما يلزم »
ونظر إلى كوتشوبوي وأضاف قائلًا « ما أريد أن أعرفه
هو من يقوم بفلح الأرض إذا حررنا المزارعين ؟
وصدقني أن سن القوانين أسهل من الحكم بمقتضى تلك
القوانين ، واسمح لي أن أسألك يا كونت من يعين
قاضياً حينما يتقدم الجميع للامتحان ؟ » :

فأجاب كوتشوبوي « حسن ، احسب هؤلاء الذين
ينجحون في الامتحان »

وفي خلال هذا الحديث حضر سبيرانسكي ، وقدم
كرتشوبوي الأمير أندريا لسبيرانسكي ، فنظر إليه صامتاً
مدة دقيقة أو دقيقتين ثم قال :

« إنى مسرور بمعرفتي لك وقد سمعت عنك
كثيراً » :

وذكر كوتشوبوي له في إيجاز لقاء بلكونسكي
لاراكتشاييف ، فابتسم سبيرانسكي وقال أن رئيس
اللجنة صديقي وإذا شئت فاني أستطيع أن أعدك بتيسير
لقائك له « ثم أضاف قائلًا « وآمل أنه سيحسن لقاءك
ويعني بكل ما يراه نافعا » :

وتخلقت حولها جماعة ، وعجب الأمير أندريا
للهدوء المشوب بالاحتقار الذي رد به سبيرانسكي على
الرجل المسن الذي حمل على الإصلاحات الجديدة
وكان كأنه يتنازل من عليائه وهو يفسر هذه الإصلاحات
وحيثما رفع المسن الذي كان يجادله صوته اكتفى بالابتسام
ولم يسترسل في الكلام مبدياً أنه لا يرى نفسه أهلاً ليكون
حكماً على نفع القرارات التي يصدرها القيصر أو
عدم نفعها .

وبعد مضي دقائق على ذلك الحديث العام قام من
مقعده وقاد الأمير أندريا إلى آخر الركن الآخر من

الحجيرة ، وكان مما يلائم أفكاره أن يتحدث مع الأمير أندريا .

« لقد غلبني على أمرى هياج ذلك السيد المسن فلم أجد وقتاً لأتبادل معك بضع كلمات » قال ذلك وقد علت وجهه تلك الابتسامة التي يشوبها شيء من الاحتقار بين أنه يريد أن يفضي بشعوره بتفاهة الجماعة التي يخالطها ، وشعر الأمير أندريا بأنه يتعلقه .

واسترسل اسبيرانسكى يقول : « لقد عرفتك منذ وقت طويل عن طريق شهرتك ، وتحريرك للفلاحين مثال أود أن يقتدى به الناس ، والشيء الثاني أنك الحاجب الوحيد من حجاب الملك الذي لم يسوءه القرار الإمبراطورى الخاص بنظام الرتب في البلاط ، وقد أثار ذلك القرار الكثير من الغضب والنقمة . »
« حقيقة أن والدى لم يشأ أن أستغل امتيازاتى ، وقد بدأت الخدمة من الدرجات الصغيرة . »

« إن والدك ولو أنه من رجال الجيل الماضى ولكنه أسمى بكثير من هؤلاء المعاصرين لنا الذى ينتقدون هذا المرسوم ، إنه يرمى إلى إقامة العدالة على أسس سليمة » فقال الأمير أندريا وهو يحاول بذلك مجهود للتخلص من تأثير الرجل « وبرغم ذلك أميل إلى التفكير فى أن هناك أساساً للاتمدد » ولم يقبل الأمير أندريا أن يسلم للرجل بكل ما يرى بل مال إلى مناقضته ، ولكن عقله كان مشغولاً بملاحظة الرجل إلى حد أنه لم يستطع أن يعبر عن أفكاره ببراعته العادية .

وقال اسبيرانسكى مبتسماً « إنه نقد قائم على الخيال الشخصية » :

« إلى حد ما من غير شك . ولكنه فى رأى من أجل مصلحة الحكومة نفسها . »

« كيف ذلك ؟ »

فقال الأمير أندريا « إني من تلامذة منتسكبيه . . . ومن رأيه أن بعض الامتيازات الخاصة والحقوق المكتسبة لازمة . »

فاختفت الابتسامة من وجه اسبيرانسكى ، واكتسب وجهه الكثير لهذا التغيير وقد همته الملاحظة التي أبداها الأمير أندريا .

... . وبعد أسبوع من هذا الحديث عين الأمير أندريا عضواً فى لجنة تغيير القانون الحربى .

ويصف لنا تولستوى لقاء الأمير أندريا لتناشا فى الفصل الخامس من الجزء الثانى ، فقد كان الأمير مدعواً فى حفلة راقصة فخمة أقامها فى ٣١ ديسمبر سنة ١٨٠٩ أحد ذوى الاخطار ممن كان لهم شأن عظيم فى عهد كاترين الثانية، وحضر الحفلة القيصر الإسكندر الأول وكبار رجال دولته وحاشيته ، وكان من المدعويين إلى الحفلة أفراد من أسرة روستوف ، منهم نتاشا ووالدها ، وحينما بدأت الرقصة الأولى لم يلتفت أحد إلى نتاشا ولم يتقدم لمراقبتها أحد مما كدر خاطرها وأساء إلى كبريائها ، وبينما كانت تعاني هذه الأزمة النفسية بعد انتهاء الرقصة الأولى تقدم بيير بيزوكو من الأمير أندريا وأشار عليه بمراقبة الكونتس نتاشا روستوف ، ولم يكن الأمير أندريا قد لحظها فى الحفل ودله على مكانها، ففتح الأمير أندريا بيير بيزوكو وأدرك الأمير أندريا حينما اقترب من نتاشا ما يخالج شعورها ، وتقدم الأمير من الكونتس والدها وحياها ، وقالت له والدة « أسمح لى أن أقدم لك ابنتى » فأجابها الأمير أندريا « إن لى شرف معرفتها ، ولكنى لا أدرى هل تذكرنى أولاً ، وطلب من نتاشا أن تراقصه فأشرق وجهها بابتسامة عريضة ، وتوقدت عينها واختفت الدموع التي كادت تمه بالسقوط من عينيها ، وكأنها كانت تقول « لقد انتظرتك منذ الأبد . »

وكان الأمير أندريا يحسن الرقص ، وقد آثر مراقبة نتاشا ليضع حداً للمحادثات السياسية المملة التي ضايقتة فى هذا الحفل ، وما عم أن بدأ مراقبتها ووضع يده حول جسمها اللدن الأهيى وشعر بتأيلها وانسيابها فى عناقه حتى أخذ بسحر جمالها وأحس عودته إلى

الشباب والحياة ، وكان هذا بدء تمكن حبه لنتاشا وهي إحدى شخصيات الرواية العظيمة التي أبدع تولستوى في تصويرها .

وقد أنهى تولستوى روايته بخاتمة طويلة بسط فيها ما يصح أن نسميه مذهبه في فلسفة التاريخ ، وقد أفضى بتولستوى تأمل الحياة البشرية إلى الاعتقاد بأننا في هذه الحياة الأرضية الفانية لا نفعل ما نريد ، وإنما نفعل ما يراد بنا ، وأنا لسنا سادة أنفسنا كما يزين لنا الخيال ، وإنما نحن خاضعون للقدر ، وقد سمى هذا القانون المسيطر على حياة الأفراد قانون « الحتم » وحاول أن يعارض به قانون « الإرادة » الذي يمثله لنا الوهم ، وحاول في روايته أن يبين أثر هذا القانون في حياة الأفراد الضيقة المحدودة وفي حياة الأمم والجماعات البعيدة المدى المترامية الآفاق .

ومن كلماته في هذه الخاتمة قوله في الفصل الثاني منها « إذا زعمنا كما يزعم المؤرخون أن الرجال العظام وحدهم هم الذين يملكون الإنسانية من تحقيق الأغراض العظيمة مثل رفع شأن روسيا أو فرنسا أو المحافظة على التوازن في أوروبا أو نشر الأفكار الثورية أو التقدم العام أو أى شيء آخر فإنه يصبح من المستحيل علينا أن نفكر حوادث التاريخ بدون أن يكون عندنا أفكار معينة عن موضوع المصادفة والعقربية .

وإذا كان هدف الحروب الأوروبية في مطالع هذا القرن (القرن التاسع عشر) هو رفع شأن روسيا فإن هذا الهدف كان يمكن تحقيقه بدون الحروب التي سبقته وبدون الغزو ، وإذا كان هذا الهدف هو رفع شأن فرنسا فإن هذه الغاية كان يمكن تحقيقها بدون الثورة أو الإمبراطورية ، وإذا كان هذا الغرض هو نشر الأفكار فإنه كان يمكن أن يتحقق بصورة أوفى عن طريق الصحافة مما لو تم بطريق الجنود ، وإذا كان هذا الهدف هو تقدم الحضارة فأننا نستطيع حينئذ أن نفترض أن هناك طرقاً أكثر ملاءمة لمد رواق الحضارة وخير

من إبادة المخلوقات البشرية وما نملكون . فلماذا إذن تحدث هذه الأشياء هكذا ولا تحدث بطريقة أخرى ؟ ذلك مجرد أنها حدثت كما حدثت .

والتاريخ يقول إن المصادفة خلقت الموقف والعقربية أفادت منه ، ولكن ما هي هذه « المصادفة » وما هذه « العقربية » ؟

إن هذين الاصطلاحين « المصادفة » و « العقربية » لا يدلان على شيء له وجود حقيقي ، ولهذا لا يمكن أن نجد لها تعريفاً ، وهما لا يدلان إلا على درجة من درجات فهم المظهر ، فحينما لا أعرف لماذا حدث مظهر من المظاهر افترض أنني لا أستطيع أن أعرف ، ولذلك لا أريد أن أعرف وأكتفى بأن أقول لنفسى « إنه المصادفة » ، وأرى قوة تنتج عملاً لا يتناسب مع الخصائص العامة للإنسانية ، ولما كنت لا أعرف كيف نشأ تلك القوة لذلك أقول لنفسى « إنها العقربية » .

ويضرب لنا تولستوى مثلاً من تناقض المؤرخين في قوله « يناقض المؤرخون بعضهم بعضاً حتى في تفسيراتهم للقوة التي يؤكدون أن نفوذ الشخص نفسه قام عليها ، فتتبرر مثلاً المؤرخ البونابرتى يقول إن قوة نابليون كانت تقوم على عبقريته وحبه لفعل الخير في حين أن لانفرى المؤرخ الجمهورى النزعة يؤكد أنها قامت على الاحتيال وخداعه للأمم ، والمؤرخون من هذا الطراز يناقضتهم بعضهم لبعض يقضون على إمكان تكوين أى فكرة واضحة عن القوة التي تنتج الحوادث ولذلك لا يقدمون لنا إجابة عن المسألة الجوهرية في التاريخ » .

واقحام هذه الآراء في ختام الرواية لم يعجب بعض النقاد من رجال الأدب مثل الكاتب الروائى الفرنسى فلوبيز ومثل الكاتب الروسى ترجنيف ، ولكن بعض الباحثين المحدثين في فلسفة التاريخ قد تناولوها بالشرح والتقد ، وربما كان في طليعة هؤلاء الأستاذ برلين فى كتابه « القنفذ والثعلب » .

وفيات الأعيان لابن خلكان

بمستلم
الدكتور أحمد محمد الحوني
أستاذ الأدب العربي بكلية دار العلوم

الكندى ٣٧٥ هـ (٩٨٥ م) وفي كتابي معجم الشعراء وأشعار النساء للمرزباني ٣٨٤ هـ (٩٩٤ م) وفي تاريخ الصوفية للنسوي ٣٩٦ هـ (١٠٠٥ م) وفي تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ٤٦٣ هـ (١٠٧٠ م) وفي تاريخ حكماء الإسلام لظهري الدين البيهقي ٥٦٥ هـ (١١٦٩ م) وفي معجم الأدباء لياقوت ٦٢٦ هـ (١٢٢٨ م) وفي إنباه الرواة للقفطي ٦٤٦ هـ (١٢٤٨ م) وفي عيون الأنبياء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ٦٦٨ هـ (١٢٦٩ م) وفي نكت الهميان في نكت الهميان لصالح الدين الصفدي ٧٦٤ هـ (١٣٦٢ م) وفي طبقات الشافعية للسبكي ٧٧١ هـ (١٣٦٩ م) وطبقات الخنفية لعبد القادر القرشي ٧٧٥ هـ (١٣٧٣ م) وفي بغية الوعاة للسيوطي ٩١١ هـ (١٥٠٥ م) وفي كثير من مئات الكتب التي جال مؤلفوها في هذه الميادين جولات، فخطوا بهذا الفن خطوات فسيحات .

وبهذا تفوقوا على الغربيين لا بالسبق وحده ، بل بكثرة المؤلفات ووفرتها وشمولها وتنوعها وعنايتها بأعيان كل علم أو فن أو عصر أو قطر أو مدينة ، مع التدقيق في ضبط الأعلام ، والحفاوة بالنساء ، وتحقيق سنوات الوفاة ، وتحري سني الميلاد على قدر

ليس من التعصب في شيء ، ولا من التزيد في قليل ولا كثير أن نشيد بجهود العرب في فن التراجم والسر ، وأن نعلن في كثير من الثقة والاطمئنان أنهم سبقوا الغرب إلى هذا الفن بعدة قرون ، ذلك لأن كتاب التراجم العرب عنوا بالشعب كما عنى المؤرخون بالأساسة والملوك ، فأرخوا لطوائف من الناس ليسوا من الملك ولا من السياسة في شيء ، وإنما هم نخاة أو شعراء أو كتاب أو قضاة أو مفسرون أو محدثون أو قواد أو مؤرخون أو أطباء أو متصوفة أو أصحاب مذاهب وآراء ، أو ممن يجمعهم قرن أو بلد أو وصف معين ، كما نرى في الطبقات الكبير لابن سعد ٢٣٠ هـ (٨٤٤ م) وفي طبقات الشعراء لابن سلام ٢٣١ هـ (٨٤٥ م) وفي طبقات النساك لابن سعيد الأعرابي ٣٤١ هـ (٩٥٢ م) وفي الأغاني للأصفهاني ٣٥٦ هـ (٩٦٦ م) وفي أخبار القضاة المصريين لمحمد بن يوسف

(*) طبع في باريس سنة ١٨٣٨ - ١٨٤٢ وفي جونتجن سنة ١٨٣٥ - ١٨٤٣ . وفي مصر مرات منها طبعة بولاق سنة ١٢٩٩ هـ (١٨٨١) وبهامشه الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية لأحمد شاكيري زاده والعقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم لعل بن يالى . وطبع أخيراً بتحقيق الأستاذ محمد محيي الدين عبد الحميد في ستة أجزاء سنة ١٣٦٩ (١٩٥٠) بمطبعة السعادة بالقاهرة .

المستطاع ، ومع تسجيل المعالم البارزة من حياة المترجم لهم ، وذكر مؤلفاتهم كلها أو أكثرها ، والتثيل بماذج من شعرهم ونثرهم .

على أن العرب سبقوا إلى الترجمة الذاتية سواء أكانت تسجيلاً لحياة كاتبها أم يوميات يدون فيها أبرز أعماله ، فكتب بعضهم تراجم حياتهم بأقلامهم كمل فعل ابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ (١٠٣٦ م) وأسامة بن منقذ ٥٨٤ هـ (١١٨٨ م) إذ دون في كتابه الاعتبار يوميات قص فيها مظاهر بطولته ، وعمارة اليمنى ٥٦٩ هـ (١١٧٣ م) في كتابه النكت المصرية ، والعماد الأصمهناني ٥٩٧ هـ (١٢٠٠ م) في مقدمة كتابه البرق الشامي ، ولسان الدين بن الخطيب ٧٧٦ هـ (١٣٧٤ م) في كتابه الإحاطة في تاريخ غرناطة ، وابن خلدون ٨٠٨ هـ (١٤٠٣ م) في كتابه التعريف الذي فصل فيه تاريخه ورحلاته وصلاته وأحداثه وقصائده ، والسخاوي ٩٠٢ هـ (١٤٩٦ م) في كتابه الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع ، والسيوطي ٩١١ هـ (١٧٠٥ م) في كتابه حسن المحاضرة ، وهناك عشرات غير هؤلاء دونوا تاريخهم بأقلامهم .

وهذا كانت التراجم الذاتية أسبق من الغربية بقرون ، لأن إنجلترا بدأت تعرف المذكرات اليومية ، وتعتبرها نواة الترجمة الذاتية منذ كتب صمويل بيبس مذكراته (١٦٣٣ - ١٧٠٣ م) . وفي الزمن نفسه ظهرت بضع تراجم كتبها إيزاك والتون ، ولأن فرنسا لم يكن لها عهد بهذه اليوميات ، حتى كتب ريتز مذكراته سنة ١٦٧٢ م .

مؤلف الكتاب

أما مؤلف وفيات الأعيان ، فهو أحمد بن محمد ابن إبراهيم بن أبي بكر بن خلكان قاضي القضاة ، وكنيته شمس الدين ، وكنية أبيه شهاب الدين . ولد بمدينة إربل (على وزن إمام) وهي بالشام الشرقي من دجلة

على مقربة من الموصل سنة ٦٠٨ هـ (١٢١١ م) فعلم بها أول الأمر ، إذ درس البخاري على الشيخ الصالح ابن هبة الله سنة ٦٢١ هـ ، ثم انتقل إلى الموصل ودرس على الإمام كمال الدين بن يونس ، ثم شخص إلى حلب سنة ٦٢٦ هـ وأقام بها سنتين حضر فيهما دروس الشيخ بهاء الدين أبي المحاسن يوسف بن شداد وتفقه عليه ، وقرأ النحو على موافق الدين أبي البقاء يعيش بن علي النحوي ، ولم يلبث أن اتجه إلى دمشق سنة ٦٣٣ فسمع من علي ابن الصلاح ، ولبث هناك أربع سنوات ، انتقل بعدها إلى القاهرة سنة ٦٣٧ وحينئذ بدأ يتولى المناصب ، فتاب عن قاضي القضاة بدر الدين السنجاري ، ثم ولي قضاء الحلة . ثم عين قاضياً للقضاة بالشام سنة ٦٥٩ هـ ومكث في هذا المنصب الكبير عشر سنوات إلى أن عزل سنة ٦٦٩ ، فعاد إلى مصر ، ولبث بها سبع سنوات ، أعيد بعدها إلى وظيفته بالشام ، حتى عزل سنة ٦٨٠ ، ثم توفي بدمشق في شهر رجب سنة ٦٨١ (١٢٨٢ م) ودفن بالصالحية .

ويذكر ابن العماد الحنبلي في شذرات الذهب أن شمس الدين كان موسوماً بحال الصورة ، معروفاً بنصاحة المنطق ، وبغزارة العقل ، وثبات الجأش ونزاهة النفس . . .

ويتقل عن الذهبي أنه كان إماماً فاضلاً متقناً ، عارفاً بمذهب الشافعي ، حسن الفتاوى ، جيد القريحة ، بصيراً بالعربية ، علامة في الأدب والشعر وأيام الناس ، كثير الاطلاع ، حلوا المذاكرة ، وافر الحرمة من أشرف الناس ، كريماً ، جواداً ، ممدحاً .

ومما ذكره ابن العماد الحنبلي من فضائله أنه لم يكن يستطيع أحد أن يتناول في مجلسه آخر بغيبة ، واستدل بحادثة تدل على كلفه بصيانة سمعة الناس وحياتهم من التشهير :

ولابن خلكان شعر رقيق منه قوله :

يا سادتي إني قنعت وحقمك
في حبكم منكم بأيسر مطلب
إن لم تجودوا بالوصال تعطفاً
وقصدتم هجرى وفرط تجنبي
لا تحرموا عيني القرحة أن ترى
يوم الخميس جمالكم في الموكب
قسماً بوجدى في الهوى وتحرق
وتحسرى وتلهفى وتلهي
لو قلت لى جليل بروحك لم أقف
فيا أمرت وإن شككت فحجرب

وحياة وجهك وهو بدر طالع
وبياض غرتك التي كالغيب
وبقامة لك كالقضيبي ركبت من
أخطارها في الحب أصعب مركب
لو لم أكن في رتبة أرعى لها الـ
سعد القديم صيانة للمنصب
لهتكت سترى في هواك ولذلى
خلع العذار ولج فيك مؤنبي

وله في وصف ملاح يسبحون في غدیر :
وسرب ظباء في غدیر تخالم
بدورا بأفق الماء تبدو وتغرب
يقول خليلي والغرام مصاحبي
أما لك عن هذى الصباية مذهب؟
وفي دمك المظلوم خاضوا كما ترى
فقلت له دعهم يخوضوا ويلعبوا

الكتاب

متى ألفه؟

لم يحدد في المقدمة الزمن الذي ألفه فيه ، ولكنه
حدد زمن ترتيبه فقال إنه تم في سنة ٦٥٤ هـ بالقاهرة ،

وحينما نرجع إلى خاتمة الكتاب يبين لنا أن هذا الترتيب
لم يكن آخر تعديل في الكتاب ، وأنه عاوده بالتنقيح
والتكميل ، لأنه قال : إنني تركت مصر عائداً إلى
الشام في خدمة أبي الفتح بيبرس سنة ٦٥٩ لتقلد أحكامها
« يقصد المرة الأولى » ثم فصلت بعد عشر سنين^٣ ،
وعدت إلى مصر سنة ٦٦٩ ، ومكنتي فراغى من
مراجعة كتب كنت أوتر الوقوف عليها ، وأخذت
منها حاجتى ، وتممت الكتاب ، سنة ٦٧٢ بالقاهرة .
ويفهم من المقدمة أنه قضى سنوات في جمع مادة
الكتاب ، وتدوين مسوداته ، وأنه نقحه مرات حتى
أكمله .

ولا شك أن رحلاته وتنقله من قطر إلى قطر ،
وإطلاعه على كثير من كتب التراجم والتاريخ ،
واتصاله بكثير من العلماء ، كل هذا كان معيناً استقى
منه المعارف التي سجلها في زمن طويل .

موضوعه

سجل في هذا الكتاب تاريخ جماعة من الفضلاء
عددتهم ٨٢٦ .

فيهم الملك والأمير والوزير والشاعر والكتاب
والعالم والمؤلف والطبيب والفيلسوف وكل من له شهرة
ونباهة من رجال ونساء مسلمين وغير مسلمين .
ولم يترجم للصحابية والتابعين إلا لقليل منهم تدعو
الحاجة إلى ذكرهم لمعرفة أحوالهم ، ولا لأحد من
الخلفاء اكتفاء بالمؤلفات الكثيرة التي تناولتهم .

وقد كانت كتب التراجم قبله تقتصر على نوع
معين من الناس لا تعدوه ، كالصحابية أو التابعين أو
المفسرين أو المحدثين أو الشعراء أو الفقهاء أو النحاة أو
أعلام بلد معين .

قلما ألف كمال الدين الأنباري المتوفى سنة ٥٧٧ هـ
(١١٨١ م) كتابه نزهة الألباء في طبقات الأدباء
خالف هذا المنهج في ناحيتين :

الأولى : أنه ترجم لأشخاص لا تجمعهم رابطة معينة من ثقافة أو زمن أو إقليم ، وإن أولى علماء اللغة والنحو والأدب عناية خاصة .

الثانية : أنه رتب الأعلام طبقاً لتاريخ الوفاة لا طبقاً لحروف الهجاء .

ثم جاء ياقوت الحموي المتوفى سنة ٦٢٦ هـ (١٢٢٨ م) فألف كتابه إرشاد الأريب أو معجم الأدباء ، ترجم فيه لمئات من المؤلفين في اللغة والنحو والقراءات والتاريخ والأدب المنشور ، ورتب أسماءهم ترتيباً هجائياً دقيقاً مراعيًا الحرف الأول وما بعده إلى الرابع ، فان اتفق الاسمان رجع إلى اسم الوالد ، وعنى بتحرى زمن الميلاد والوفاه قدر جهده .

أما ابن خلكان فلم يحبس كتابه على طائفة معينة يجمعها علم أو وصف ، أو على طوائف محددة يجمعها لإقليم أو عصر ، بل جعله عاماً يضم كل ذي شهرة .

منهجه

١- رتب الكتاب ترتيباً هجائياً ، بدأه بالأعلام التي أولها همزة ، وختمه بالأعلام التي أولها ياء ، فابراهيم قبل جمال الدين ، وعبد العزيز قبل محمود ، غير أنه راعى أول الاسم وثانيه فقط ، ولهذا ذكر مسلم بن الحجاج النيسابوري قبل مسعود بن مسعود ، وهذا قبل مسعود بن عبد العزيز ، بل لم يراع الحرف الثاني أحياناً ، فقدم همام بن غالب بن صعصعة على هلال بن الحسن الصابي ، ولم يراع اسم الأب إذا اتفقت أسماء المترجم لهم ، فقدم الوليد بن عبيد البحري على الوليد بن طريف بن الصلت الشيباني .

لكن هذا الترتيب الهجائي على ما فيه أسهل من الترتيب على سنى الوفاة ، وأيسر في العثور على العلم المراد ، ولكنه لم يسلم من مشقة يعانيها الباحث ، لأن المؤلف صرف النظر عن الكنى والألقاب ، كما فعل

أكثر مؤلفي المعاجم التاريخية في ذلك العصر ، واعتبر الأعلام هي الأساس ، فذكر أبا تمام في حرف الحاء لأن اسمه حبيب ، وابن سينا في حرف الحاء لأن اسمه الحسين ، وأبا الأسود الدؤلي في حرف الظاء ، لأن اسمه ظالم ، والشريف الرضي في حرف الميم لأن اسمه محمد ، وصالح الدين الأيوبي في حرف الياء لأن اسمه يوسف ، والفراء النحوي في حرف الياء لأن اسمه يحيى ، وهكذا .

كذلك لم يراع تجانس الأعلام المتلاحقة ، ففاض بعده شاعر ، ومؤرخ بعده سلطان ، ومتكلم بعده كاتب . الخ . وإن حدث تجانس كان سببه أن أوائل الأسماء من حرف واحد ، وقد فطن إلى هذا كما ذكر في المقدمة ، ولكنه تغاضى عنه .

ولم يراع تفاوت العصور ، فعلم من القرن الأول بعده علم من القرن الرابع ، وعلم من القرن السابع بعده علم من القرن الثاني وهكذا ، وقد تتلاحق أعلام من قرن واحد ، لأن أوائلها متفقة الحرف ، ولم يغفل المؤلف عن هذه المفارقة ، ولكنه صرف النظر عنها .

وإذ كان في هذا الترتيب تعمية وتضيق وتضييع لوقت الباحثين ، حتى ليخيل إلى الإنسان أحياناً أن ابن خلكان لم يترجم للعلم الذي يريده ، لأن كثيراً من الأعلام معروفون بكنائهم أو بألقابهم ، وليسوا معروفين بأسمائهم ، ولأن التنقيب عن علم معين يقتضى كثيراً من الجهد ، فقد تدارك ذلك الأستاذ محمد محيي الدين عبد الحميد بالفهارس التي ألحقها بالكتاب ، فرتب الأعلام كلها ترتيباً هجائياً دقيقاً ، وذكر الكنى والألقاب والنسب في مواضعها وأمام كل منها اسم صاحبه ، ووضع فهرساً للزمان رتب فيه أعيان كل قرن ترتيباً هجائياً ، ووضع فهرساً للفنون التي اشتهر بها هؤلاء الأعيان ، فلانتهاء فهرس ، وللشعراء فهرس ، وللنحاة فهرس ، وللمتكلمين فهرس ، وهكذا .

٢ - وهو حريص على ضبط الأعلام المحتاجة إلى ضبط حتى تسلم من التحريف والتصحيف ، وقد ضبطها ضبطاً معجمياً بالحروف لا بالحركات ، لأن الحركات كثيراً ما تختلف وتوقع في الخطأ، مثل قوله في ترجمة أبي نصر محمد بن جهير لأنها بفتح الجيم وكسر الهاء وسكون الياء المثناة من تحتها وبعدها راء ، وقال السجستاني بضم الجيم وهو غلط ، يقال رجل جهير بين الجهارة أى ذو منظر ، ويقال أيضاً جهير الصوت بمعنى جهورى الصوت ، ومثل أبي نصر محمد بن طرخان : فقال طرخان بفتح الطاء المهملة وسكون الراء وفتح الخاء المعجمة وبعده الألف نون .

ومثل أبي عبيدة معمر بن المثنى ، فإنه قال : معسر بفتح الميمين بينهما عين مهملة وفي آخره الراء ، والمثنى بضم الميم وفتح الراء المثناة وتشديد النون المفتوحة وفي آخره ياء مثناة من تحتها .

وقال في ترجمة أبي الوليد معن بن زائدة الشيباني إن أحد أجداده اسمه الصلب بضم الصاد المهملة وسكون اللام وآخره الباء الموحدة .

كذلك يدقق في ضبط النسبة سواء أكانت إلى شخص أم إلى بلد كقوله : فيروز اباذ بكسر الفاء وسكون الياء المثناة التحتية وضم الراء المهملة وواو ساكنة وزاى مفتوحة وألف ساكنة وياء موحدة وألف بعدها ذال معجمة : بلدة بفارس ، قاله الحافظ السمعاني في كتاب الأنساب ، وقال غيره هي بفتح الفاء . وقوله الأبيوردى بفتح الهمزة وكسر الباء الموحدة وسكون الياء المثناة من تحتها وفتح الواو وسكون الراء وبعدها دال مهملة، وهذه النسبة إلى أبيورد : وهي بلدة بخراسان خرج منها جماعة من العلماء وغيرهم .

وقوله في ترجمة ابن الهبارية : الهبارية بفتح الهاء وتشديد الباء الموحدة وبعده الألف راء هذه النسبة إلى هبار وهو جد أبي يعلى المذكور لأمه ، وكرمان بكسر

الكاف وقيل بفتحها وسكون الراء وفتح الميم وبعده الألف نون ، وهي ولاية كبيرة تشتمل على مدن صفار وكبار ، وهي متصلة بأطراف أعمال خراسان ، ومن جانبها الآخر البحر .

وقوله في ترجمة أبي عبد الله محمد بن نصر المعروف بابن القيسراني : القيسراني بفتح القاف وسكون الياء المثناة من تحتها وفتح السين المهملة والراء وبعده الألف نون ، هذه النسبة إلى قيسارية وهي بلدة بالشام على ساحل البحر . وهكذا .

وقد يشرح معنى الكلمة كقوله في ابن بابشاذ : بابشاذ معناه السرور ، وقوله في ترجمة ابن التعاويذى : هذه النسبة إلى كتبة التعاويذ وهي الخروز ، وقوله في ترجمة ابن تومرت إن هذه كلمة بربرية ، وقوله في ترجمة أبي الفضل ابن العميد حينما جاء ذكر أبي حيان التوحيدى : لم أر أحداً ممن وضع كتب الأنساب تعرض إلى هذه النسبة ، لا السمعاني ولا غيره ، ولكن يقال إن أباه كان يبيع التوحيد ببغداد ، وهو نوع من التمر بالعراق ، وعليه حمل بعض من شرح ديوان المتنبي قوله :

يرشفتن من فمى رشفتات

هن فيه أحلى من التوحيد

وقوله في ترجمة البيهقري : هذه النسبة إلى بخر وهو أحد أجداده ، ومنبج بلدة بالشام بين حلب والفرات بناها كسرى لما غلب على الشام وسماها منبه ، فعربت ، فقيل منبج ، ولكونها وطن البيهقري كان يذكرها في شعره كثيراً .

٣ - وهو يذكر اسم الشخص واسم أبيه وجده أو جدوده ونسبه ومولده إن وقف عليه ، ويتحرى زمن الوفاة ، ويورد الآراء المختلفة في المولد والوفاة : كقوله في ترجمة ابن التعاويذى : كانت ولادته في العاشر من رجب يوم الجمعة ستة تسع عشرة

وخمسةائة. وتوفى في ثلثي شوال سنة أربع وقيل سنة ثلاث
وثمانين وخمسةائة ببغداد ، وقال ابن النجار في تاريخه
مولده يوم الجمعة وتوفى يوم السبت ثامن عشر شوال .
وقوله في ترجمة أبي عبدالله نافع مولى ابن عمر :
توفى سنة سبع عشرة وقيل سنة عشرين ومائة .

وقوله في ترجمة ابن قلاقس : كانت ولادته
بشعر الإسكندرية يوم الأربعاء رابع شهر ربيع الآخر
سنة اثنين وثلاثين وخمسةائة ، وتوفى ثالث شوال سنة
سبع وستين وخمسةائة ببغداد .

وقوله في ترجمة البحرى : كانت ولادته سنة
ست وقيل خمس ومائتين ، وتوفى سنة أربع وثمانين ،
وقيل خمس وثمانين ، وقيل ثلاث وثمانين ومائتين ،
وقال ابن الجوزى : توفى البحرى وهو ابن ثمانين
سنة ، والله أعلم بالصواب ، وكان موته بمنبج وقيل
بجلب والأول أصح .

ولقد يعقب على الروايات المختلفة بترجيح إحداها
كما رجح في تاريخ وفاة ابن رشيح القبروانى أنه سنة
٤٦٣ هـ وقال إن هذه أصح من الرواية الثانية التى
وجدناها بخط بعض الفضلاء .

وقوله في ترجمة أبي مسلم معاذ بن مسلم الهراء
النحوى : توفى سنة تسعين ومائة وقيل في السنة التى
نكب فيها البرامكة وهى سنة سبع وثمانين ومائة وهو
الأصح .

وقوله في ترجمة أبي زكريا يحيى بن معين البغدادي
الحافظ المشهور : ذكر الخطيب البغدادي في تاريخ
بغداد أن وفاته كانت لسبع ليال من ذى القعدة سنة
ثلاث وثلاثين ومائتين ، وهو غلط قطعاً ، لأنه
— كما تقدم — خرج إلى مكة للحج ثم رجع إلى المدينة
ومات بها ، ومن يكون قد حج كيف يتصور أن
يموت بذي القعدة من تلك السنة ؟ فلو ذكر أنه توفى
في ذى الحجة لأمكن ، ويحتمل أن يكون هذا غلطاً من

الناسخ ، لكنى وجدته في نسختين على هذه الصورة ،
فيبعد أن يكون من الناسخ ، ثم نظرت في كتاب
الإرشاد في معرفة علماء الحديث تأليف أبي يعلى الخليل
ابن عبدالله ، فوجدت أن يحيى بن معين توفى لسبع
ليال بقين من ذى الحجة من السنة المذكورة ، فعلى هذا
يكون قد حج .

ثم استدرك ابن خلكان على الخطيب البغدادي أنه
ذكر أن مولد يحيى بن معين كان آخر سنة ثمان وخمسين
ومائة ، وأنه قال بعد ذكر وفاته إنه بلغ سبعا وسبعين
سنة إلا عشرة أيام ، وعلق ابن خلكان بقوله : إن
هذا أيضاً لا يصح من جهة الحساب ، فتأمل . يريد من
ذلك أن الخطيب ناقض نفسه ، لأنه ذكر من قبل أن
وفاته كانت سنة ثلاث وثلاثين ومائتين ، ثم ذكر بعد
ذلك سنة الميلاد ومدة العمر ، فنعين أن تكون الوفاة
سنة خمس وثلاثين ومائتين ، وهذا متناقض .

فإن لم يستطع تعيين زمن الوفاة صرح بعجزه
كقوله في ترجمة المعتمد بن عباد ، وأما أبو بكر بن
اللبانة فما رأيت تاريخ وفاته في شيء من الكتب ،
ولا رأيت من يعلم ذلك ، لكن رأيت في كتاب الحماسة
التي صنفها أبو الحجاج يوسف البياسى أن ابن اللبانة
قدم ميبرقة في آخر شعبان سنة تسع وثمانين وأربعمائة ،
ومدح ملكها مبشر بن سلمان بأبيات ، وعقب ابن
خلكان بقوله : وكنت أظن أنه مات قبل المعتمد ،
لأنى ما رأيت له فيه مرثية إلى أن رأيت ما قاله البياسى :

٤ — ثم يورد المعالم البارزة من حياة المترجم وثقافته
وأساندته وتلاميذه وأخلاقه وأحداثه وصلاته بغيره
ومزاياه ، ويشفع إليها أحياناً ملامح من أوصافه
الجسدية وصفاته النفسية ، كما يذكر مؤلفاته إن كان
من أصحاب التأليف ، ونماذج من شعره أو نثره إن
كان من أرباب الأدب . وكثيراً ما يستطرد إلى ذكر
ما قيل فيه من مدح أو هجاء ، كقوله في ترجمة
المعتمد بن عباد :

كان قد أوتى من جمال الصورة ، وتمام الخلقة ،
وفخامة الهيئة ، وسباطة البنان ، وثقوب الذهن ،
وحضور الخاطر ، وصدق الحدس ، ما فاق على
نظرائه ، ونظر مع ذلك في الأدب قبل ميل الهوى به
إلى السلطان أدنى نظر بأذكى طبع حصل منه لثقوب
ذهنه على قطعة وافرة علقها من غير تعمد لها . .

وقوله في ترجمة أبي عبدالله محمد بن تومرت :
كان ورعاً ناسكاً متقشفاً مخشوشناً مخلولفا ، كثير
الإطراق ، بساماً في وجوه الناس ، مقبلاً على العبادة ،
لا يصحبه من متاع الدنيا إلا عصا وركوة ، وكان
شجاعاً فصيحاً في لسان العرب والمغرب ، شديد
الإنكار على الناس فيما يخالف الشرع ، لا يقنع في أمر
الله بغير اظهاره ، وكان مطبوعاً على الالتذاذ بذلك ،
متحملاً للأذى من الناس بسببه ، وناله بمكة شيء من
المكروه من أجل ذلك ، فخرج منها إلى مصر ، وبالغ
في الإنكار ، فزادوا في أذاه ، وطرده الدولة ،
فخرج من مصر إلى الإسكندرية ، وركب البحر
متوجهاً إلى بلاده المغرب ، وكان رجلاً ربعة فظيلاً
أسمر ، عظيم الهامة ، حديد النظر .

وقوله في ترجمة هبة الله بن الشجرى : كان
حسن الكلام ، حلو الألفاظ فصيحاً ، جيد البيان
والفهم .

وقوله في ترجمة هبة الله بن الفضل بن القطان :
كان غاية في الخلاعة والمجون ، كثير المزاح والدعابات ،
مغرى بالولوع بالمتعجرفين والهجاء لهم .

وقوله في ترجمة أبي زكريا يحيى بن عبد الوهاب
ابن بنده : كان جليل القدر ، وافر الفضل ، واسع
الرواية ، ثقة حافظاً ، فاضلاً ، مكثراً ، صدوقاً ،
كثير التصانيف ، حسن السيرة ، بعيد التكلف .

٥ - وكثيراً ما يتعدى الاستشهاد بالشعر الذى
يختاره من عيون قصائد الشعراء إلى دراسة أدبية نقدية ،

يقضى فيها برأيه ، ويتبع المعنى وتنقله ، ويبين ما فى
النص من محاكاة أو إضافة أو تجديد ، كما نجد فى
ترجمته لابن خفاجة والأشهبى وسالم خاسر والحريرى
والبحترى وغيرهم .

ولنضرب أمثلة على هذا ، فهو يقول فى ترجمة
أبى المظفر محمد بن أحمد الأبيوردى : وله من جملة
قصيدة :

فسد الزمان فكل من صاحبتة
راج ينافق أو مداح حاشى
وإذا اخترتهم ظفرت بباطن
متجهم وبظاهر هشاش
وهذا المعنى مأخوذ من قول أبى تمام الطائى من
جملة قصيدة أجاد فيها كل الإجادة :

إن شئت أن يسود ظنك كله
فأجله فى هذا السواد الأعظم
ليس الصديق بمن يعيرك ظاهرا
متبسما عن باطن متجهم

ويقول فى ترجمة أبى عبدالله محمد بن القيسرانى :
ومن معانيه البديعة قوله من جملة قصيدة رائعة :

هذا الذى سلب العشاق نومهم
أما ترى عينيه ملاًى من الوسن
وهذا البيت ينظر إلى قول المتنبى فى مدح سيف
الدولة بن حمدان :

نهبت من الأعمار ما لو وهبته
لهنئت فى الدنيا بأنك خالد
وقوله فى ترجمة المعتمد بن عباد : وله فى وداع
حظاياها حينما عزم على لإرسالهن من قرطبة إلى
إشبيلية :

ولما وقفنا للوداع غدية
وقد خفقت فى ساحة القصر رايات

بكيننا دمأ حتى كأن عيوننا
بجري الدموع الحمر منها جراحات

وهذا ينظر إلى قول القائل :

بكينت دمأ حتى لقد قال عائدي

أهذا القمى من جفن عينيه يرعف ؟

ويقول في ترجمة البحرى : إنه مدح المتوكل

بقصيدة منها :

فلو أن مشتاقاً تكلف فوق ما

في وسعه لمشى إليك المنسبر

وللمتنبي في هذا المعنى :

لو تعقل الشجر التي قابلتها

مدت محبة إليك الأغصنا

وسبقتهما أبو تمام بقوله :

لو سعت بقعة لإعظام نعمي

لسعى نحوها المكان الجديب

ويقول في ترجمة أبي الفتيان محمد بن سلطان بن

حيوس : ومن محاسن شعره القصيدة التي مدح بها

أبا الفضل سابق بن محمود ، ومنها قوله :

طالما قلت للمسائل عنكم

واعتمادى هداية الضلال

إن ترد علم حالم عن يقين

فالتهم في مكارم أو نزال

تلق بيض الوجوه سود مشار الذ

قمع خضر الأكتاف حمر النصال

وما أحسن هذا التقسيم الذي اتفق له : وقد ألم فيه

بقول أبي سعيد محمد بن الحسين الرستمي الشاعر

المشهور من جملة قصيدة يمدح بها الصاحب ابن عباد :

وهي من فاخر الشعر : وذلك قوله :

من النفر العالين في السلم والوغى

وأهمل المعاني والعوالي وآذا

إذا نزلوا اخضر الثرى من نزلهم

وإن نازلوا احمر القنا من نزالها

هذا والله الشعر الخالص الذي لا يشوبه شيء من

الحشو .

ويقول في ترجمة أبي الحسن منصور بن إسماعيل

القمي المصري : ذكره الشيخ أبو إسحاق الشيرازي -

رحمه الله - في طبقات الفقهاء ، وأنشد له :

ما ضر شمس الضحا والشمس طالعة

ألا يرى ضوءها من ليس ذا بصر

ويعلق بقوله : ومن هنا أخذ أبو العلاء المعري

قوله :

والنجم تستصغر الأبصار رؤيته

والذنب للطرف لا للنجم في الصغر

وهذا الضرب كثير في تعقبات ابن خلكان .

ولا شك أن نزوعه الأدنى كان الباعث له على

الاحتفال بالشعر تدويناً ونقداً وتعقيباً ، وكان الوجه

له إلى إطالة تراجم الشعراء والكتاب حتى بلغت الحد

الذي لم تبلغه تراجم العلماء وغيرهم إلا قليلاً منهم .

٦ - وكثيراً ما يربط بين كبار العلماء والشعراء

والملوك في سني ميلادهم أو وفاتهم ، كما ذكر في

ترجمة أبي الفرج الأصفهاني أنه في عام ست وخمسين

وثلاث مائة مات عالمان كبيران وثلاثة ملوك كبار ،

فالعالمان هما أبو الفرج وأبو علي القمالي : والملوك هم

سيف الدولة بن حمدان ، وكافور الإخشيدى .

ومعز الدولة بن بويه .

وقوله في ترجمة أبي عبيدة معمر بن المثنى :

كانت ولادته في شهر رجب الفرد سنة عشر ومائة

في الليلة التي توفي بها الحسن البصري رضي الله عنه .

٧ - ترجم لتقليل من النساء مثل بوران بنت الحسن

ابن سهل ، وتقيمة بنت غيث الأرمنازي ، ورابعة

العدوية ، وزبيدة بنت جعفر بن المنصور ، وزيلب بنت عبد الرحمن بن الحسن بن سهل بن عبدوس ، وسكينة بنت الحسين ، ونفيسة بنت الحسن بن زيد بن الحسن بن علي .

٨- وهو إلى هذا لم يتبع طريقة السند التي اتبعها بعض المؤرخين متأثرين برواة الحديث النبوي الشريف ، ولم يسجع كما كان يسجع كتاب عصره ، بل عبر في أسلوب مرسل بعيد من التكلف .

٩- على أنه ليس محققاً ومدققاً فحسب ، بل شفع إلى تحقيقه وتدقيقه أمانته العلمية .

وإن هذا ليتجلى في مظاهر كثيرة ، منها أنه اعتمد على مصادر اطمأن إلى صحتها ، وسمع من أشخاص وثق بصدقهم ، قال في المقدمة : « كنت مولعاً بالاطلاع على أخبار المتقدمين من أولى النباهة وتواريخ وفياتهم وموالدهم ، فوقع لي منه شيء حملني على الاستزادة وكثرة التتبع ، فعمدت إلى مطالعة الكتب الموسومة بهذا الفن ، وأخذت من أفواه الأئمة المتقنين له ما لم أجده في كتاب ، ولم أزل على ذلك حتى حصل عندي منه مسودات كثيرة في سنين عديدة ، وقد بذلت الجهد في التقاطه من مظان الصحة ، ولم أتساهل في نقله ممن لا يوثق به ، بل تحريت فيه حسباً وصلت القدرة إليه » .

ومنها أنه يذكر في التراجم أسماء الكتب التي نقل منها أو الأشخاص الذين سمع منهم وروى عنهم ، كقوله في ترجمة أبي حنيفة النعمان : ذكره الأمير المختار المسيحي في تاريخه فقال ، وبعد أن نقل النص قال : وقال ابن زولاق في كتاب أخبار قضاة مصر . وقوله في أخبار البحتری قال صالح بن الأصبغ التنوخي المنبجي . . . وحكى أبو بكر الصولي في كتابه الذي وضعه في أخبار أبي تمام . . .

وقوله في ترجمة أبي المظفر محمد بن أحمد الأموي الأبيوردي الشاعر : ذكره أبو زكريا بن منده في

تاريخ أصبهان فقال . . : وذكره الحافظ بن السمعاني في كتاب الأنساب وفي كتاب الذيل . . . وقوله في ترجمة أبي يعلى محمد بن الهبارية : ذكره العماد الكاتب في الخريدة فقال :

وقوله في ترجمة المعتمد بن عباد : قال أبو الحسن ابن القطاع السعدي في حق المعتمد . . . وقال ابن بسام في الذخيرة . . .

وهكذا اقتضته أمانته العلمية أن يذكر مصادره التي نقل منها .

ونكتفي بهذا وبما ذكره في ترجمة ابن تومرت من نقله عن كتاب تاريخ القيروان ، وعن تاريخ ابن القفطي ، وعن كتاب المغرب عن سيرة ملوك المغرب ، وقوله إنه رحل من أقصى المغرب إلى المشرق ، ثم خرج من مصر عائداً إلى بلاده حتى انتهى إلى المهديّة لإحدى مدن أفريقية ، وكان ملكها يومئذ الأمير يحيى بن تميم المعز بن باديس السنهاجي ، وذلك في سنة خمس وخمسة .

هكذا وجدته في تاريخ القيروان ، وقد تقدم في ترجمة الأمير تميم والد يحيى المذكور أن محمد بن تومرت اجتاز في أيام ولايته بأفريقية عند عودته من المشرق ، وكنت وجدته كذلك أيضاً والله أعلم بالصواب ، ولم يرحل إلى المشرق مرتين حتى يحمل ذلك على دفعتين ، فإن كانت عودته في سنة خمس كما ذكرنا ، فهي في ولاية الأمير يحيى ، لأن أباه تميماً توفي سنة إحدى وخمسة كما تقدم في ترجمته ، وإنما نبهت عليه لئلا يتوهم الواقف عليه أنه فاتني ذلك ، وهو متناقض :

ومنها أنه يصحح أغلاط غيره كقوله في ترجمة ابن زهر الأندلسي : ذكر عماد الدين الكاتب في كتاب الخريدة قول أبي الطيب بن البراز في بعض بني زهر :

قل للوبا أنت وابن زهر

جاوزتما الحد في النكايه

ترفقا بالورى قليلا

فواحد منكما كفايه

ثم وجدت هذين البيتين لأبي بكر بن أحمد بن محمد الأبيض .

وقوله في ترجمة أبي أيوب مطرف بن مازن :
إن أبا إسحاق الشيرازي ذكر في كتاب المهذب أن مطرفا هذا توفي سنة سبع وثمانين ، وعقب بقوله إن أبا إسحاق نفسه ذكر أن الشافعي روى عن مطرف بن مازن ، فيما للعجب شخص يموت في هذا التاريخ كيف يمكن أن يراه الشافعي ، ومولد الشافعي سنة خمسين ومائة بعد موت مطرف بثلاث وستين سنة ؟

ولما انتهيت في هذه الترجمة إلى هذا الموضع رأيت في تاريخ أبي الحسن عبد الباقي بن قانع أن مطرف بن مازن توفي سنة لإحدى وتسعين ومائة ، وهذا يوافق ما ذكرته من أنه توفي في أواخر خلافة هارون الرشيد . وقد يفرغ من الترجمة ثم يقف على حقائق يرى إضافتها ، فيفعل ذلك ، كقوله في ترجمة البوصيري : وبعد فراغي من ترجمة أمين الدولة ابن التلميذ المذكور وقفت على كتاب جمعه شيخنا موفق الدين أبو محمد عبد اللطيف البغدادي ، وجعله سيرة لنفسه ، وذكر في أوائله ابن التلميذ . . .

ومن مظاهر هذه الأمانة أنه إن اعتمد على ذاكرته في العبارة نبه على ذلك ، فقد ذكر في ترجمة ابن الشجري كلاماً لابن الأنباري ، ثم قال : وهذا الكلام وإن لم يكن عين كلام ابن الأنباري فهو في معناه ، لأنني لم أنقله من الكتاب ، بل وقفت عليه منذ زمان ، وعلق معناه بخاطري ، وإنما ذكرت هذا لأن الناظر فيه قد يقف على كتاب ابن الأنباري فيجد بين الكلامين اختلافاً ، فيظن أني تسامحت في النقل .

قيمه

هذا الكتاب من أهمات المراجع التاريخية والأدبية التي أغنت المكتبة العربية غني يدرك جدواه المنقبون عن تاريخ الفكر والأدب .

١ - فهو ذخيرة لدارسي العلوم والآداب والتاريخ واللغة والاجتماع ، جمع فيه مؤلفه خلاصة ما أودع العلماء قبله في تراجم الرجال والنساء ، وقد ضاع كثير مما خلفوه فتكفل ببقائه ، ثم أضاف إلى ما نقله عنهم ما سمعه من مخالطيه ، وما عرفه عن معاصريه . وهؤلاء الأعلام الذين ترجم لهم ذوو ألوان شتى ، ومن عصور متباعدة ، ومن أقطار مختلفة ، فهو بهذا كله ينبوع لدراسة الأدب وتاريخه ، والعوامل المؤثرة فيه ، ولمعرفة الأدباء ، ونماذج من شعرهم ونثرهم ، ومعرفة العلماء ، وأسماؤ مؤلفاتهم ، والإلمام بكثير من النظم والأخلاق والعادات وشئون المجتمعات .

٢ - ولهذا احتفى به لاحقوه ، فنقلوا منه كثيراً ، وذيلوا عليه ، فن الذي اختصروه ابنه موسى ، وهذا المختصر في المكتب الهندي بلندن ، والبارزي ، ومختصره في مكتبة باريس ، وابن حبيب ومختصره في مكتبة برلين ، ووجدى بن إبراهيم المتوفى سنة ١١٢٦ وبلدار الكتب بالقاهرة نسخة من مختصره .

ومن الذين ذيلوا عليه الموفق فضل الله بن فخر الصقاعي في كتابه (تالي وفيات الأعيان) ترجم فيه لمن توفي بمصر والشام من سنة ٦٦٠ إلى ٧٢٥ ومن هذا الكتاب نسخة في باريس ، ومحمد بن شاکر الكتبي المتوفى سنة ٧٦٤ في كتابه (فوات الوفيات) ذكر فيه ما فات ابن خلكان من التراجم ، وترجم فيه للفضلاء الذين جاءوا بعده إلى عصره هو ، فبلغت كلها نحو خمسين وخمسمائة ، مرتبة على حروف الهجاء ، وبعضها ذكره ابن خلكان ، وقد طبع بمصر سنة ١٢٨٣ هـ ثم طبع ثانية سنة ١٢٩٩ هـ في مجلدين :

ومن انتقدوه تاج الدين الخزومي سنة ٧٤٣ . وقد ذيل عليه ثلاثين ترجمة ، وفضل ابن الأثير عليه .

٣ - وقد ترجمه إلى اللغة الفارسية يوسف بن عثمان سنة ٨٩٥ هـ وترجمته بالمتحف البريطاني ، وترجمه إلى الفرنسية دي سلان في القرن التاسع عشر ، ونشر بعضه مع ترجمة لاتينية في لندن سنة ١٩٠٨ ، وترجم إلى التركية سنة ١٨٦٣ .

٤ - ولبعض المستشرقين رأى في الكتاب ينبؤ عن تقدير وإعجاب ، فقد وصفه المستشرق الإنجليزي نيكلسون في كتابه تاريخ العرب الأدبي بأنه أول كتاب في التراجم العربية العامة ألفه مسلم .

وجاراه في هذا الرأي المستشرق الإنجليزي جب . ولعلهما نظرا إلى تعدد الشخصيات التي ترجم لها ، ففضيا له بالسبق ، ومعنى هذا أنهما فضلاه على الأنباري مؤلف نزهة الألباء من قبله . لأنه غلب في كتابه النحاة واللغويين والأدباء . كما فضلاه على ياقوت . مؤلف معجم الأدباء . لأنه اختص به أصحاب المؤلفات والرسائل .

ولكنهما مع هذا الافتراض قد توسعا في الحكم توسعاً أغفل الأنباري . وجار على سبق ياقوت . لأن ياقوتاً أرخ لكثير من النحويين واللغويين والنسابين والقراء والإخباريين والمؤرخين والكتاب . وكل من صنّف في الأدب تصنيفاً أو جمع فيه تأليفاً .

نماذج منه

١ - من ترجمته للرازي قوله : أبو بكر محمد بن زكريا الرازي الطبيب ، ذكر ابن جليل في تاريخ الأطباء أنه دبر مارستان الري ثم مارستان بغداد في أيام المكتفى .

ومن أخباره أنه كان في شبابه يضرب بالعود ويعنى ، فلما التحى وجهه قال : كل غناء يخرج من بين شارب ولحية لا يستظرف ، فنزع عن ذلك .

وأقبل على دراسة كتب الطب والفلسفة ، فقرأها قراءة رجل متعقب على مؤلفها ، فبلغ من معرفة غوايرها الغاية ، واعتقد الصحيح منها ، وعلل القيم ، وألف في الطب كتباً كثيرة .

فمن ذلك كتاب « الحاوي » وهو من الكتب الكبار . يدخل في مقدار ثلاثين مجلداً ، وهو عمدة الأطباء في النقل منه ، والرجوع إليه عند الاختلاف ، ومنها كتاب « الجامع » وهو أيضاً من الكتب الكبار النافعة ، وكتاب « الأعصاب » وهو أيضاً كبير ، وله كتاب « المنصوري » المختصر المشهور ، وهو على صغر حجمه من الكتب المختارة ، جمع فيه بين العلم والعمل ، ويحتاج إليه كل أحد ، وكان قد صنّفه لأبي صالح منصور بن نوح . أحد الملوك السامانيين ، فنسب الكتاب إليه . وله غير ذلك تصانيف كثيرة ، وكلها يحتاج إليها . وكان اشتغاله بالطب على الحكيم أبي الحسن علي بن زيد الطبري صاحب التصانيف المشهورة التي منها « فردوس الحكمة » وغيره . وكان مسيحياً ثم أسلم . توفي سنة إحدى عشرة وثلاثمائة . رحمه الله ، ومولده سنة أربع وثلاثين ومائتين بفرغانة .

٢ - ومن ترجمته لأبي عبيدة معمر بن المثنى : التيمي بالولاء . تيم قریش ، البصري النحوي العلامة ، قال الجاحظ في حقه : لم يكن في الأرض خارجي ولا جماعي أعلم بجميع العلوم منه ، وقال ابن قتيبة في كتاب المعارف : كان الغريب أغلب عليه ، وأخبار العرب وأيامها . وكان مع معرفته لم يقم البيت إذا أنشده حتى يكسره . وكان يبغض العرب ، وألف في مثاليها كتباً ، وكان يرى رأى الخوارج .

روى عنه علي بن المغيرة الأثرم وأبو عبيد القاسم ابن سلام ، وأبو عثمان المازني ، وأبو حاتم السجستاني ، وعمر بن شبة النخعي وغيرهم .

وكان أبو نواس يتعلم من أبي عبيدة ويصفه ، ويسب الأصبغى ويهجو ، فقبل له : ما تقول في

الأصمعي ؟ فقال : بلبل في قفص . قيل له : فما تقول في خلف الأحمر ؟ فقال : جمع علوم الناس وفهمها ، قيل له : فما تقول في أبي عبيدة ؟ فقال : ذلك أديم طوى على علم .

وتصانيفه تقارب مائتي مصنف ، منها كتاب مجاز القرآن الكريم ، وكتاب غريب القرآن ، وكتاب معاني القرآن ، وكتاب غريب الحديث ، وكتاب الديباج ، وكتاب التاج ، وكتاب المناقرات ، وكتاب الخليل . . . وكانت ولادته في شهر رجب الفرد سنة عشر ومائة ، وقيل في سنة إحدى عشرة ومائة ، وقيل أربع عشرة وقيل ثمان وقيل تسع والأول أصح ، وتوفي سنة تسع ومائتين بالبصرة ، وقيل سنة إحدى عشرة ، وقيل سنة عشر ، وقيل سنة ثلاث عشرة .

٣- ومن ترجمته للبحرّي : أبو عبادة الوليد بن عبيد بن يحيى بن عبيد بن شمالان بن جابر . . الطائي البحرّي الشاعر المشهور .

ولد بمنبج وقيل بزردفنة وهي قرية من قرأها ، ونشأ وتخرج بها ، ثم خرج إلى العراق ، ومدح جماعة من الخلفاء . أولم المتوكل على الله وخلقا كثيراً من الأكابر والرؤساء ، وأقام ببغداد دهرًا طويلًا ، ثم عاد إلى الشام . وله أشعار كثيرة . فيها ذكر حلب ونواحيها ، وكان يتغزل بها . وقد روى عنه أشياء من شعره أبو العباس المبرد . ومحمد بن خلف بن المرزبان ، والقاضي أبو عبد الله الحاملي ، ومحمد بن أحمد الحكيم ، وأبو بكر الصولي وغيرهم .

قال صالح بن الأصغى التنوخي المنبجي : رأيت البحرّي ها هنا عندنا قبل أن يخرج إلى العراق . يجتاز بنا في الجامع من هذا الباب ، يمدح أصحاب البصل والبادنجان ، وينشد الشعر في ذهابه ومجيئه ، ثم كان منه ما كان في علوة التي شُبه بها في كثير من أشعاره ، وهي بنت زريقه الحلبية ، وزريقه أمها .

وقيل للبحرّي : أيها أشعر أنت أم أبو تمام ؟ فقال : جيده خير من جيدي ، وردني خير من رديته . وكان يقال لشعر البحرّي سلاسل الذهب ، وهو في الطبقة العليا .

ويقال إنه قيل لأبي العلاء المعري : أي الثلاثة أشعر : أبو تمام ، أم البحرّي ، أم المتنبي ؟ فقال : المتنبي وأبو تمام حكيمان ، وإنما الشاعر البحرّي .

وقال البحرّي : أنشدت أبا تمام شعرًا لي في بعض بني حميد ، وصلت به إلى مال له خطر ، فقال لي : أحسنت ، أنت أمير الشعراء بعدي ، فكان قوله هذا أحب إلى من جميع ما حوته .

ولم يزل شعره غير مرتب حتى جمعه أبو بكر الصولي ، ورتبه على الحروف ، وجمعه أيضاً على بن حمزة الأصبهاني ، ولم يرتبه على الحروف ، بل على الأنواع كما صنع بشعر أبي تمام . وللبحرّي كتاب حاسة على مثال حاسة أبي تمام ، وله كتاب معاني أشعر .

وكانت ولادته سنة ست وقيل خمس ومائتين ، وتوفي سنة أربع وثمانين وقيل خمس وثمانين ، وقيل ثلاث وثمانين ومائتين ، والأول أصح .

وهذه الترجمة التي استغرقت عشر صفحات نماذج من شعر البحرّي وأخباره .

٤- من ترجمته لأستاذه ابن يعيش .

ذكر أستاذه ابن يعيش ، وذكر رحلاته ، ثم تلمذته عليه ، وابتدأه بكتاب اللمع لابن جني . ثم قال : وكان حسن التفهيم ، لطيف الكلام ، طويل الروح على المبتدئ والمتنبي ، وكان خفيف الروح ، ظريف الشائل . كثير المحون ، مع سكينه ووقار .

كنا يوماً نقرأ عليه بالمدرسة الرواحية ، فجاءه رجل من الأجناد ويده مسطور بدين ، وكان الشيخ له عادة بالشهادة في المكاتب الشرعية ، فقال : يا مولانا ، اشهد علي ما في هذا المسطور ، فأخذ

شرب قال : ما هذا إلا ماء بارد ، فقال له الشيخ :
لو كان خبزاً حاراً كان أحب إليك . . .
وله نوادر كثيرة يطول ذكرها .

وكانت ولادته لثلاث خلون من شهر رمضان سنة
ست وخمسين وخمسمائة بخلب ، وتوفي بها في سحر
الخامس والعشرين من جمادى الأولى سنة ثلاث
وأربعين وسبعمائة ، ودفن من يومه بترابته بالمقام المنسوب
إلى إبراهيم الخليل ، صلوات الله وسلامه عليه ،
ورحمه الله .

الشيخ من يده وقرأ أوله : أقرت فاطمة . . . فقال له
الشيخ : أنت فاطمة ؟ ؟ فقال الجندى : يا مولانا
الساعة تخضر ، وخرج إلى باب المدرسة فأحضرها
وهو يتسم من كلام الشيخ .

ويقرب من هذا ما تقدم ذكره في ترجمة عامر
الشعبي أن شخصاً دخل عليه وعنده امرأة . فقال :
أيكما الشعبي ؟ فقال له : هذه .

وكنا يوماً نقرأ عليه في داره ، فعطش بعض
الحاضرين وطلب من الغلام ماء ، فأحضره ، فلما

مراجع البحث

- ٧ - فوات الوفيات .
- ابن شاکر . طبعة بولاق ١٨٢٣ .
- ٨ - معجم الأدباء .
- ياقوت . طبعة فريد رفاعى .
- ٩ - النجوم الزاهرة .
- ابن تغرى بردى . طبعة دار الكتب ١٩٣٩ .
- ١٠ - نزهة الألباء في طبقات الأدباء .
- الأنبارى . القاهرة ١٢٩٤ .
- ١١ - وفيات الأعيان .
- ابن خلكان . مطبعة السعادة ١٩٥٠ .
- ١٢ - A literary History of the Arabs ,
by Reynold A. Nicholson. London, 1907.
- ١ - تاريخ آداب اللغة العربية .
- جرجى زيدان . الجزء الثالث .
- ٢ - التراجم والسير .
- الأستاذ محمد عبدالغنى حسن . طبع دار المعارف
- ٣ - حسن المحاضرة .
- السيوطى . الجزء الأول .
- ٤ - الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة .
- ابن حجر العسقلانى . طبعة حيدر آباد .
- ٥ - شذرات الذهب في أخبار من ذهب .
- ابن العماد الحنبلى . طبعة ١٣٥١ الجزء السادس
- ٦ - طبقات الشافعية الكبرى .
- السبكى . الطبعة الأولى الجزء الخامس .



مغامرات الأفكار لوائته

بصتلم
الدكتور محمود زريان

مدرس الفلسفة بكلية الآداب بجامعة الاسكندرية

حياة المؤلف وكتبه

إن أردت أن تتحدث عن عمالقة الفلسفة الإنجليز في القرن العشرين فلا بد وأن يكون ألفرد نورث وايتهد في المقدمة . يذكر له بوجه خاص كشفه الجديد في الرياضيات والمنطق . وبنائه مذهباً ميتافيزيقياً أقيم على أحدث مكتشفات علم الطبيعة . يعد كتاب « المبادئ الرياضية » الذي ألفه وايتهد بالاشتراك مع برتراند رسل إنجيل المنطق الرياضي الحديث لما احتوى من نظريات جديدة في أسس الرياضيات . وصلتها بمبادئ المنطق وتصوراته . ووضع نظريات منطقية جديدة بحيث وقف منافساً لكتب أرسطو المنطقية . قامت ولا تزال تقوم محاولات لإنزال هذا الكتاب عن عرشه . لكنها من قبيل محاولة برنارد شو لإنزال شكسبير عن عرشه : يؤثر عن « شو » قوله « إن شكسبير أطول مني قامة ولكنني أقف على كتفيه » : فإذا صدقنا « شو » في حديثه عن نفسه ولم نر أنه مجرد ادعاء . فإن وقوفه على كتفي شكسبير لا يقلل من عظمة الثاني بل يزيده قيمة . قل مثل ذلك في قيمة كتاب « المبادئ » بالرغم من محاولات نقده ومهاجمته .

كان وايتهد إلى جانب براعته في الرياضة والمنطق فيلسوفاً موسوعياً على طريقة ليبنتز . كان علينا قبل وايتهد أن نختار أحد اتجاهين فلسفيين : إما اتجاه هيوم وإنما اتجاه هيغل ، وكان اختيار أحدهما يستبعد اختيار الآخر ، ولم يتمكن أحد من التوفيق بينهما - حتى رسل واجه هذا الموقف واختار هيوم - وأعد نفسه لثورة على مثالية هيغل ومدرسته يعاونه زميله جورج مور ، أو كان يعاون هو ذلك الزميل . كانت أصالة وايتهد تأليف مذهب فلسفي يوفق بين الاتجاهين المتقابلين : لم يعجبه هيوم لقصور مذهبه عن بلوغ النظرة الكلية إلى العالم - تلك النظرة التي أقنع بها هيغل ، ولكن لم يعجبه هيغل في مثاليته التي تضمنت ذوبان فردية الأجزاء في الكل : جاء وايتهد ليضع مذهباً ينطوي على النظر إلى العالم والكون نظرنا إلى كائن عضوي واحد : لكل عضو فرديته واستقلاله ، ولكن طبيعة كل عضو هي تأديته لوظيفته . وتأديته لوظيفته مرتبط بطبيعة باقي الأعضاء وتأديتها وظيفتها ، وقيمة العضو في المساهمة في بقاء ذلك الكائن الحي الذي يكون ذلك العضو عضواً فيه .

مبدأ النسبية (١٩٢٢)
 The Principle Of Relativity
 العلم والعالم الحديث (١٩٢٦)
 Science And The Modern World
 الدين يتكون (١٩٢٧)
 Religion In The Making
 الرمزية (١٩٢٨)
 Symbolism
 العملية الصاعدة والوجود (١٩٢٩)
 Process And Reality
 أهداف التربية ومقالات آخر (١٩٢٩)
 The Aims Of Education And Other Essays
 وظيفة العقل (١٩٢٩)
 The Function Of Reason
 مغامرات الأفكار (١٩٣٣)
 Adventures Of Ideas
 أنحاء الفكر (١٩٣٨)
 Modes Of Thought

مغامرات الأفكار

نعرض هنا لهذا الكتاب فقط لوابتهاء ، وهو لا يهتم في هذا الكتاب بعرض نظرياته الفلسفية أو الرياضية أو العلمية والدفاع عنها ، وإنما ينظر نظرة سريعة إلى الحضارة الإنسانية حيث يبين أن عماد الحضارة لإشراق أفكار جديدة ، وأن الحضارة تسود حيث تؤدي تلك الأفكار وظيفتها في التأثير على حياة الفرد والجماعة . ويذكر في مقدمته لهذا الكتاب أنه وضع كتاباً ثلاثة يكمل بعضها بعضاً ، يوسع في إحداها ما يوجز في الآخر - هي العلم والعالم الحديث ، والعملية الصاعدة والوجود ، ومغامرات الأفكار : يوسع في الأول موقفه من العلوم وفي الثاني موقفه من الفلسفة النظرية وفي الثالث موقفه من الحضارة الإنسانية وكيف تؤثر الأفكار العلمية والفلسفية والسياسية والاجتماعية في دفع الأفراد نحو حياة أفضل ؛ ومن ثم يهتم هذا

كان وابتهد بالإضافة إلى أصلاته في الرياضة والمنطق والفلسفة عالماً طبيعياً أصيلاً ؛ أخذت بله الكشوف الحديثة في علم الطبيعة ونظريات المغنطيسية الكهربائية والنسبية والكوانم بوجه خاص ، فاستفاد منها في تأليفه نظرية كوزمولوجيه لها قيمتها الكبرى .

ولد وابتهد في عام ١٨٦١ وتخرج من كلية ترنتي بجامعة كمبردج ، وعين مدرساً للرياضة التطبيقية والميكانيكا في هذه الكلية فيما بين ١٩١١ و ١٩١٤ ، ثم مدرساً لطاين المادتين في جامعة لندن فأستاذاً بها فيما بين ١٩١٤ و ١٩٣٨ ، وقد عين في تلك السنة أستاذاً للفلسفة بجامعة هارفارد ، وظل بها حتى مات في عام ١٩٤٧ . وتقديراً لجهوده ، منحه جامعات مختلفة الدرجات الممتازة : إذ منحه جامعة مانشستر الدكتوراه في العلوم ، وجامعات هارفارد وييل ومونتريال الدكتوراه الفخرية في العلوم ، وجامعات سانت اندروز بسكتلند ووسكونش بالولايات المتحدة الدكتوراه الفخرية في القانون ؛ بالإضافة إلى زمالته للجمعية الملكية بانجلترا وللأكاديمية البريطانية :

وقد كتب وابتهد الكتب الآتية :

مقالة في الجبر الشامل (١٨٩٨)

A Treatise Of Universal Algebra

بديهيات الهندسة (١٩٠٦)

Axioms of Geometry

الهندسة الوصفية (١٩٠٧)

Descriptive Geometry

المبادئ الرياضية من ثلاثة أجزاء بالاشتراك مع

برتراند رسل (١٩١٠ - ١٩١٣)

Principia Mathematica

مبادئ المعرفة الطبيعية (١٩١٩)

Principles Of Natural Knowledge

تصور الطبيعة (١٩٢٠)

The Concept Of Nature

« منهج فلسفي ». والباب الأخير عنوانه « الحضارة » ، ويشمل خمسة فصول هي « الحق » ، « الجمال » ، « الحق والجمال » ، « المغامرة » ، « السلام » ، ونحن نوجز فيما يلي أهم ما جاء في تلك الأبواب من أفكار :

الباب الاجتماعي

نقطة منهجية

يبدأ المؤلف بذكر نقطة منهجية بالغة الأهمية تنفق وما يقوله علماء المناهج اليوم حين يتحدثون عن الاستقراء ، وتختلف عما كان سائداً في مطلع العصر الحديث . كان المحذون من أمثال فرنسيس بيكون وجون ستوارت مل وأتباعهما يرون أن المنهج السلم في البحث العلمي يقتضي أن نبدأ بمرحلة ملاحظة الوقائع وإجراء التجارب إن كانت تسمح طبيعة العلم بإجراء التجربة ، ثم الانتقال إلى مرحلة وضع فرض يصلح تفسيراً مؤقتاً لتلك الوقائع ، فإن أيدت الوقائع المستقبلية ذلك الفرض سميناه قانوناً ، ومن جملة القوانين المتعلقة بمجال معين من مجالات البحث يفسر بعضها بعضاً ويرتبط بعضها ببعض ارتباطاً منطقياً - جملة تلك القوانين نسميها بالنظرية العلمية ، فنقول قانون سقوط الأجسام ونظرية الجاذبية التي تتضمن ذلك القانون وغيره من قوانين الميكانيكا . أما المعاصرون فيعكسون الآية ؛ إذ يرون أن نقطة البداية في البحث العلمي وضع الفرض لا الملاحظة والتجربة ؛ لا شك أن ذلك الفرض السابق ليس خيالاً جامحاً غير أساس ، وإنما يقوم على تعميمات تجريبية سابقة أو قوانين سبق لنا التسليم بها تسليماً كلياً . وبعد الفرض نستخرج نتائج بطريق الاستنباط الصوري ، وبعدئذ نبحت في تحقيق تلك النتائج تحقيقاً تجريبياً أي نبحت عن وقائع نلاحظها أو نجربها تؤيد أو تدحض تلك النتائج ؛ ثقتنا بنتائج فرضنا يجعل ذلك الفرض ناجحاً

الكتاب الأخير بتصور الحضارة ودور الأفكار الجديدة في رفعة الأفراد ودور الأفراد في خلق عصر متحضر أكثر من اهتمامه بعرض نظرياته الفلسفية أو العلمية - فهذه الأخيرة يوجزها في هذا الكتاب لإيجازاً .

والكتاب أربعة أبواب ، وكل باب يشمل فصولاً : الباب الأول وهو « الباب الاجتماعي » وفصوله ستة هي : « مقدمة » ، « الروح الإنسانية » ، « المثل الأعلى في نظر المذهب الإنساني » Humanitarian Ideal « مظاهر الحرية » ، « من القوة والتسلط إلى الاقتناع » ، « توقع نتائج » .

ويسمى ويتهد الباب الثاني « الباب الكوزمولوجي » وتميل إلى ترجمته بباب فلسفة العلوم ، لأن لعبارة « فلسفة العلم » معنيين : تعني أولاً علم المناهج ويتناول هذا العلم منهجي الاستنباط والاستقراء وتطورهما عبر التاريخ ، ويبين فضل الملاحظة والتجربة على الاستدلال الصوري البحت أو فضل الثاني على الأول ، وكيف يكون مشروعاً أن نتمسك بأحدهما ونستبعد الآخر ونحن نبحت في العلوم التجريبية ، ولا بأس من ملاحظة أن علم المناهج من شأن الفيلسوف لا من شأن العالم بشرط أن يكون ذلك الفيلسوف عالماً . وتعني « فلسفة العلم » ثانياً دراسة النظريات والكشوف العلمية واستنتاج ما تتضمنه من آراء ومواقف تشكل نظرتنا إلى الأشياء من حولنا وتكوين نظرة شاملة عن الكون . يعنى ويتهد في الباب الثاني بفلسفة العلوم بالمعنى الأخير وإن كان يذكر رأيه في مناهج البحث هنا وهناك حين دعت إلى ذلك فرصة . ويشمل الباب العلمي فصولاً أربعة هي : « قوانين الطبيعة » ، « فلسفات علمية » Cosmologies ، « العلم والفلسفة » ، « الإصلاح الجديد » . والباب الثالث هو « الباب الفلسفي » وفصوله خمسة هي : « الموضوعات والذوات ، الماضي والحاضر والمستقبل » ، « تجمع الفرص » ، « The Grouping of Occasions » ، « الظاهر والحقيقة » ،

إلى حضارة الشرق الأدنى القديمة - حضارة يرجع
عهدهما إلى آلاف من السنين مضت ؛ ويقصد بالشرق
الأدنى مصر والعراق وبلاد العرب وآسيا الصغرى ؛
ويضيف ويتهد الحضارة اليونانية والرومانية إلى
الحضارات الشرقية كمصدر للحضارة الغربية .

العبودية والمساواة

من الأفكار الأساسية التي يرى ويتهد أنها أثرت
في تطور المجتمعات الإنسانية فكرة حقوق الفرد وحق
الحرية بوجه خاص . يستقرئ المؤلف التاريخ ليدلنا على
أن الإنسانية في عهود غابرة كانت تفترض العبودية
عنصراً أساسياً لبناء المجتمع ، ويشرح لنا كيف أن
الإنسانية قضت وقتاً طويلاً جداً حتى استجابت لأفكار
المصلحين المتادين بحق الحرية والمساواة بين الأفراد ؛
ونوجز فيما يلي تاريخ ويتهد لتلك الظاهرة .

يجتمع الأفراد في جماعة فتنشأ بينهم علاقات -
يتبادلون مشاعر الراحة والرضا والاطمئنان أو التعب
والبؤس والقلق والخوف ، ويتبادلون الآمال والأمانى ؛
وتنشأ لديهم عادات عقلية تتضمن أولاً فهمهم للأشياء
من حولهم ، ثم يأتي دور تقييم تلك الأشياء وتقييم
سلوكهم تجاه بعضهم بعضاً ، فيبدأ تمييزهم بين الخير
والشر ، والصدق والكذب ، والجمال والقبح . كانت
هذه العلاقات والعادات في المراحل الأولى من مراحل
التجمعات الإنسانية من الأمور المألوفة ، أى لم يفكر
الأفراد ويعاودوا التفكير فيها لمحاولة تحليلها ونقدتها
للإبقاء على الطيب منها ، وتعديل ما يحتاج إلى تعديل .
ولكن في مرحلة تالية من مراحل الإنسانية أى منذ نحو
ثلاثة آلاف من السنين بدأ الأفراد يفكرون فيما يرون
ويعملون ويعتقدون . وبدأت تشرق أفكار الواجب
والنفس أو الروح والعقل . بدأ الناس يربطون فكرة
الواجب بما ترويه الأساطير عما يحبه الآلهة ؛ وبدأت
ترحف فكرة الروح ليفسروا بها كل ما يسبب لهم

وإلا بدأنا الجولة من جديد بفرض جديد : وبفضل
ذلك المنهج في البحث وصلنا إلى كشوف علم الطبيعة
الحديث مثل طبيعة الضوء ونظريات المغنطيسية الكهربائية
وقوانين الحركة في عناصر الذرة ونظرية الكوانتم
والنظريات النسبية عن المادة والكتلة والطاقة . وما كان
يتسنى لنا أن نتوصل إلى تلك الكشوف بالطرق
الاستقرائية التي نصحنها بها ليكون ومل . وحجة
المعاصرين في ذلك أنه لا جدوى من الملاحظات
العشوائية وأن الملاحظة الموجهة هي الملاحظة المثمرة ،
والملاحظة يوجهها فرض سابق أو وجهة نظر سابقة
نضعها موضع الاختبار لا أن تكون موضوع اعتقاد ؛
اعتقد ويتهد بالمنهج الأخير في البحث وأراد أن
يطبقه في بحثه في تاريخ الأفكار . حين نستقرئ
الأفكار عبر العصور - تلك الأفكار التي أثرت في
الجماعات والأفراد - يجب أن يكون دليلنا في الاستقراء
نظريات سابقة موجهة . ويسوق لنا المؤلف مثلين من
الماضي على استخدام هذا المنهج فيذكر هيجل وماكولي
Macaulay - يذكر عن الأول أنه حين أراد أن
يضع نظريته في فلسفة السيادة كان لديه افتراض سابق
وهو أن الدولة المثلى هي بروسيا الشرقية وقتئذ فوضع
نظريته التي تنطوي على أن الدولة المثلى ما تحاكي
بروسيا : تأليه الدولة ، ذوبان شخصية الأفراد في
شخصية الدولة وأن في ذلك تمتعهم بالحرية الحقيقية . الخ .
ويذكر ويتهد عن ماكولاي أنه حين أراد أن يضع
نظريته السياسية في الجيل التالي لهيجل نظر إلى النظام
الدستوري الإنجليزي على أنه أكمل نظام للدولة البرلمانية
الديمقراطية ، ومن ثم ينبغى على كل دولة أن تحاكي
إنجلترا . وهدف ويتهد من هذه النقطة هو أن استقراءه
للأفكار التي مرت بها الإنسانية في سبيل تطورها
الاجتماعي والسياسي يوجهه فرض معين ، هو أن
حضارة الشرق الأدنى مصدر حضارة أوروبا الحديثة ؛
فاذا أردنا تقييم الحضارة الأوروبية ، علينا أن نرجع

هو مالكهم . واختلف الناس في معاملة عبيدهم فهم من كانوا رحياء ومنهم من كانوا قساة غلاظ القلوب - يصف لنا أفلاطون في «المأدبة» أن أجاثون وهو المضيف كان عادلا رحيا على عبيده ؛ ولقد صور شيشرون نفسه بحسن معاملته لعبيده ، ولكن هذا استثناء ؛ أما القاعدة فهي أن العبودية انطوت على الظلم والقسوة .

يلاحظ وايتهد أنه بالرغم من أن المجتمع اليوناني والمجتمع الروماني اقترضا نظام العبودية إلا أن فكرة الثورة على هذا النظام بدأت عندهما ، ولكنها ظلت مجرد فكرة ، فيشير إلى أن رجال القانون الرواقين عدلوا من النظام وأدخلوا عدة إصلاحات قانونية تقوم على احترام حقوق الفرد الأساسية ، ويشير إلى ماركوس أوريليوس ودعوته الخلقية إلى المساواة ، وأن من الخير للمجتمع أن يتمتع كل فرد بكامل حرياته . ولكن المجتمع وبناءه كان أقوى من تلك الأفكار فظلت العبودية . ومع أن تعاليم المسيحية من بعد نادت بالمثل العليا الخلقية إلا أن العصر الوسيط كله كان أداة محافظة أكثر منه أداة تطور وثورة على الأوضاع الاجتماعية القائمة .

وكان القرن الثامن عشر في نظر وايتهد نقطة التحول في تأثير الأفكار ، إذ كان عصر المطالبة بحقوق الإنسان ، « هذا العصر الفرنسي العظيم » صنع للعالم ما لم تصنعه أجيال سابقة . لا شك أن كان لهذا العصر مقدمات هي الأفكار الثورية التي بدأت في إنجلترا في القرن السابع عشر على أيدي بيكون ولوك . ولكن الإنجليز كانوا يمهدون للثورة ، والفرنسيين يقودونها . ولن ينسى التاريخ جهود فولتر وروسو بين أولئك الذين صنعت أفكارهم للإنسانية في نصف قرن ما لم يصنعه مفكرو آلاف من السنين مضت . وإذ بنا في القرن التاسع عشر نجد القانون الإنجليزي يحرم العبودية ويبيع العبيد في ١٨٠٨ ويحرم شراءهم ويدعو إلى

حررة وما يعجزون عن تفسيره ، وتطور الناس فبدأت حاسة النقد . وهذه المرحلة يعتبرها وايتهد الدفعة الأولى لظهور الحضارة والمدنية وانتقال الناس من مرحلة من التقدم إلى مرحلة تعلوها . وجاء مع فكرة العقل واستعداده للنقد تصورات القلق وعدم الرضا بما هو واقع ، والبحث في نوع من الأفكار والعادات والسلوك والملاقات أفضل مما درج عليه الأفراد . ويرى المؤلف أن أدق تعبير لإشراق العقل هو ظهور الفكر اليوناني القديم بوجه عام ، وفي محاورات أفلاطون بوجه خاص - نراه يتقد الآلهة التي رسمتها مخيلة الشعراء ، ويحثنا على أن نتصور الله منزهاً عن النقص والشر وتحقق فيه صورة الجمال الخالد .

ينتقل وايتهد من تلك المقدمة إلى تأريخه لظاهرة العبودية . يقول إننا إذا نظرنا إلى مدينة الشرق الأدنى القديمة ومدينة الإغريق ، نرى عبودية الإنسان لأخيه الإنسان ظاهرة واضحة . « يريد المصريون الطوب للبناء ومن ثم قد أسروا اليهود » . انظر إلى الفرق بين بركليس وكليون ، بين أفلاطون والإسكندر ، بين ماريوس Marius وسلا Sulla ، بين شيشرون وقيصر - تجد أنهم رغم ما بينهم من فروق يتفقون في فكرة أساسية هي اقراض أن طائفة من الناس - يظن أنهم أقل مستوى في الحضارة والثقافة من غيرهم - لا بد وأن توجد لتؤدي خدمات يجب ألا يقوم بها الرجل المتحضر - لا بد من قاعدة من العبيد تؤلف جزءاً أساسياً من البناء الاجتماعي لتقوم القمة المتحضرة : أراد المصريون أن يتفرغوا لشئون الحكم أو الإدارة وأراد اليونان أن يتفرغوا للتأمل في ظواهر الكون وتأسيس مذاهب فلسفية ، فوجدوا أن من الضروري أن يسندوا الأعمال اليدوية كالخدمة في المنازل وأعمال الزراعة والعمارة لمن اعتقدوا أنهم أقل منهم عقلا ومدنية وأكثر منهم قوة بدنية . كان اليونان ملاك عبيد ووصلت الإمبراطورية الرومانية إلى أن الرجل المتحضر

تحريرهم في كل المستعمرات البريطانية في ١٨٣٣ .
وتغير تصورنا للبناء الاجتماعي في القرنين الثامن عشر
والتاسع عشر فأصبحت المساواة والحرية لكل فرد هي
المقدمة الأساسية ، لا أن العبودية شرط لقيام الجماعة
المتحضرة .

الحضارة والتعميد

لم تكن مجهودات الإنجليز والفرنسيين التي أشرنا
إليها من قبل في القرنين السابع عشر والثامن عشر
وما تبعها من تشريعات قانونية في القرن التالي هي كل
التراث الحضاري للقضاء على العبودية ولإعلان حق
الإنسان في الحرية والمساواة ، بل قد أشرقت في تلك
القرون الثلاثة نفسها حركات أخرى أدت إلى نتائج لها
خطورتها في تطوير الفرد والجماعة ، ولم يكن تحقيق
المساواة والقضاء على العبودية إلا نتيجة واحدة ،
وحدثت نتائج أخرى لم تكن متوقعة . يشير وإيهد هنا
إلى حركة الانقلاب الصناعي التي أصبح إلغاء الرق معها
نتيجة حتمية ، ويشير إلى أفكار دارون عن التطور التي
انطلت على أن مساواة الإنسان بأخيه الإنسان ليست
أقنوماً يجب تقديسه وإنما يجب أن نضيف إليه أن البقاء
للأصلح وللأقوى وأن ليس للضعيف والعاجز أن تمد له
أسباب البقاء . لم يعد حق الإخاء والمساواة بين الناس
منعزل عن حق الفرد القوي في الحياة وأن مال
الضعيف إلى انقراض . يشير وإيهد كذلك إلى حركات
فكرية كان لها أفعال الأثر في توجيه الحضارة ، كان
بعضها نتيجة للانقلاب الصناعي وبعضها الآخر معاصراً
له .

جاءت الثورة الصناعية في إنجلترا في القرن الثامن
عشر ، فازدهرت الصناعة الآلية ، وفتحت آفاقاً جديدة
للأيدي العاملة ، وارتفع شأن العامل في نظر الدولة ثم
في نظر نفسه من بعد ؛ وأصبح العامل قوة بشرية
لا يستهان بها فطالب بحقوقه وحرياته كاملة . ولكن
الصناعة تزدهر حين تتم الحرية الاقتصادية والمنافسة ؛
غير أن شيوع الحرية الاقتصادية والمنافسة أدى إلى
خلق طبقة قليلة العدد معها رأس المال ، وطبقة الأغلبية

ولقصة تطور فكرة الدعوة إلى المساواة بقية يرجئها
وإيهد قليلاً ليجيب عن سؤال هام هو : لم قضت
الإنسانية هذه الآلاف من السنين لتنتقل من فكرة
العبودية إلى فكرة المساواة ؟ لم هذا البطء الشديد في
تحول الفكرة إلى واقع ؟ يضع الفيلسوف المشكلة بطريقة
أخرى : إذا رأينا مجتمعاً به شر يجب استنصاه ، فهل
نستأصل النظام الاجتماعي كله ونعيد بناء المجتمع على
أساس جديد ؟ أو أن نبقى النظام كما هو ونحاول أن
نضع قاعدة جديدة لتقضي على الشر الذي به ؟ نجد
وإيهد في كلا الطريقتين شراً : من الصعب أن تزيل
حضارة ونظاماً اجتماعياً دام ألف سنة أو تزيد ؛ حتى
إذا كان ذلك ممكناً فسوف يكون ضرره أكثر من
نفعه : تصور القضاء على حضارة اليونان من أساسها
وبدء الرومان بلا ميراث سابق ، فما كان للإنسانية أن
ترى إمبراطورية رومانية وحضارة رومانية . تصور أن
هذه الحضارة الرومانية اندثرت من الوجود بحيث
لم يبق من تراثها شيء ، فما كان يمكن أن تقوم حضارة
أوروبية على الاطلاق . ومن جهة أخرى إذا أبقيت كل
شيء على حالته وحاولت أن تتصور قاعدة لتخلص
مجتمعاً من الشر الذي به فلست على ثقة من أن القاعدة
ستأتي بثمارها المرجوة قبل أن نحاولها في الواقع الفعلي .
يرى وإيهد أن الإصلاح لا يتم بالقضاء على حضارة
قديمة لإقامة حضارة جديدة كما أن الإصلاح لا يتم
بمجرد إلقاء أفكار دون أن تدخل حيز التطبيق . ابق
الحضارة القديمة على حالها ، وانشر أفكارك التي تظن
أن المجتمع سيكون بها أسعد حالا ، واترك أفكارك هذه
لتوضع موضع الاختبار فقد تسود وقد تموت . هذه

الجاهلة وهي ذليلة مغلوطة على أمرها وبدأت تظهر العبودية في مظهر جديد - عبودية صاحب العمل للعامل ، فعم البؤس بين العمال ونشأت مشكلات اجتماعية وخلقية . وانتقلت الحركة الصناعية بمشكلاتها من إنجلترا إلى ألمانيا ومن ثم مهد ذلك الانتقال إلى نشوء فكر ماركس وظهور الفكر الاشتراكي لمحاربة النظام الرأسمالي . أما المشكلات الخلقية التي انطوت على استهتار الفرد بالقيم التقليدية وإهمال التعاليم المسيحية فقد أثارت رجال الدين فجهزوا أنفسهم بكل ما لديهم من قوة لمواجهة الفساد الخلقى والعودة بالناس إلى الأخلاق الأفلاطونية والمسيحية ، ولكن تعاليم هيوم كانت لهم بالمرصاد . لقد علم هذا الفيلسوف القرن الثامن عشر وما تلاه أن تصورات أفلاطون في النفس والروح والفضائل تصورات جوفاء لا دلالة لها وأن الأخلاق لا يمكن أن تنعزل عن انفعالات الإنسان ورغباته وأمانيه . وجاء أوجست كوزت ليكمل الجولة حين دعا إلى أن عهد الأساطير والميتافيزيقا قد ذهب وولى وأن عصرنا عصر علم وصناعة وعصر عبادة الإنسانية .

باب فلسفة العلوم

العلم القديم

يتم وإيتهد في هذا الباب بعرض سريع لأهم النظريات العلمية منذ عهد الإغريق إلى يوم كتب كتابه (١٩٣٣) وتطورها على مر العصور ، وبيان ما أحدثه ذلك التطور من تغيير في نظرنا إلى الأشياء من حولنا وإلى الكون بالاجمال . اختار وإيتهد النظرية الذرية وقانون سقوط الأجسام نموذجين للأفكار التي أخذت وقتاً طويلاً تتطور فيه لتطور نظرنا إلى العالم . يرى المؤلف أن النظرية الذرية من أهم ما اتسمت به الكوزمولوجيا اليونانية القديمة ؛ يقول أن قد أشار إليها ديموقريطس ، وجعلها أبيقور مذهباً منتظماً ،

وشرحها لوكريتيوس شرحاً وافياً في صورة شعرية في كتابه « طبيعة الأشياء » Rerum Natura . ولم يذكر وإيتهد كلمة واحدة عن النظرية الذرية عند ديموقريطس وذكر عبارة قصيرة عن أبيقور ، وخص لوكريتيوس بتلخيص ما قال عن النظرية في كتابه . ولم يكن وإيتهد في ذلك منصفاً في التاريخ لأن ديموقريطس لم يشر فقط إلى النظرية الذرية وإنما كان أول مصادرنا عنها ، وفصل في النظرية تفصيلاً . فمن الانصاف أن نذكر كلمة عن ديموقريطس ليكون استقرارنا للنظريات العلمية عبر العصور أدق وأوفى .

خلاصة رأى ديموقريطس أن كل جسم مؤلف من ذرات غير منقسمة ، وعددها لا متناه ، وبين الذرات يوجد خلاء ، ولكن لا تحوى الذرة خلاء ؛ الذرات لا تفتى ولا تستحدث ، وكانت ولا تزال وسوف تظل في حركة دائمة ؛ وتختلف الذرات فيما بينها باختلاف أشكالها وأحجامها ، ولا ثقل للذرة . لم يبحث ديموقريطس مثلما بحث أرسطو من بعد في الحركة الأولى للذرات وعلتها إذ يقول ربما تمت تلك الحركة الأولى صدفة ؛ وفي ذلك يتفق ديموقريطس مع النظرية الحركية الحديثة للغازات Modern Kinetic theory of gases ؛ ولكن بعد الحركة الأولى -

كيفما كان مصدرها - تتحرك الذرات حسب قوانين ثابتة ، وتخضع تلك الحركات لضرورة حتمية ؛ ومعنى الضرورة هنا أن كل شيء يحدث وفق قانون وأن لا شيء يحدث اتفاقاً . ومن ثم لم يدخل ديموقريطس أى تفسير غائى في حركات الذرات . وبفعل حركة الذرات يتحد بعضها ببعض فتتألف مجموعات فتتألف الأجسام . وليس صحيحاً ما قال وإيتهد عن أبيقور أنه هو الذى جعل النظرية الديموقريطية مذهباً منتظماً . لم يكن أبيقور أصيلاً في النظرية الذرية لسببين : أولها أن أقواله مستمد أغلبها من ديموقريطس ، وثانيهما أن أبيقور كان مهتماً قبل كل شيء بالأخلاق وإهتمامه بالطبيعة وتفسير

الظواهر اهتمام ثانوى ؛ كان يهتم بعلم الطبيعة بقدر ما كان يثبت أن العالم الطبيعي لا يخضع لسلطة الآلهة ؛ ومن أقواله إنه لا قيمة لتفضيل تفسير علمى على آخر ، ولا ضرورة لتحديد التفسير الصادق لنبد التفسيرات الخاطئة : أى تفسير مقبول طالما يستبعد تدخل الآلهة . وحين تحدث أبيقور عن النظرية الذرية اختلف عن أستاذه فى أن للذرة ثقلاً وأن حركات الذرات تم صدفة ولا ضرورة أو خضوعاً لقانون .

نخص وابتهد لوكريتيوس بفقرة يذكر فيها رأيه فى النظرية الذرية . يقول عن لوكريتيوس إن العالم عنده مؤلف من جزيئات متناهية فى الصغر ولا تنقسم ولا نهاية لعدددها ، تسبح فى المكان وفى سبجها ذلك تميل عن حركتها فى خط مستقيم فيمتزج ، جزئياً بآخر ، وقد لا يحدث ذلك الميل أو الانحراف فتتباعد الجزيئات ثم تعود فتلتقى مرة وتتباعد مرة ، ثم تلتقى مرة ثانية ومرات ، وبهذا الالتقاء والتنافر تتألف الأجسام ، ولا بأس من ملاحظة أن لوكريتيوس كان من أتباع أبيقور وما فعله فى نظريته الذرية هو عرض لما قاله أبيقور فى صورة أدبية رائعة :

وبعد النظرية الذرية يأتى دور قانون سقوط الأجسام فى علم الطبيعة القديم كما يرى وابتهد . يرى أننا نجد عند أرسطو أقدم صورة لهذا القانون . كان يعتقد أرسطو أن للأجسام ميلاً طبيعياً للبحث عن مركز الأرض . لقد صنف أرسطو الأشياء إلى أربعة : هنالك أجسام ثقيلة لها خاصة السقوط إلى أسفل ، وهنالك أشياء أخرى كاللهب من طبيعتها الصعود إلى أعلا رغم أنها على سطح الأرض وحين تتحرك إلى أعلا إنما تبحث عن مكانها الطبيعي وهو السماء ، وهنالك النجوم والكواكب فى السماء تتحرك وفق قوانين خاصة بها ، وهنالك أخيراً الأرض وهى مركز الكون وبالقياس إليها يمكن تحديد حركات كل الأصناف الأخرى من الأشياء . هذا ما يرويه وابتهد عن أرسطو ، ولكن

لم يذكر عنه أهم نقطة فى تصويره لسقوط الأجسام وهى أن الجسم الثقيل يسقط على الأرض فى وقت أسرع من الجسم الأقل ثقلاً فى سقوطه ، ولعل أرسطو وصل إلى تصويره ذلك من ملاحظات حسية ساذجة فمثلاً إذا قذفت جسماً وهو أخف وزناً من جسم آخر ب من مكان واحد فإن سيكون أقل مقاومة للهواء من ب ولذا لن يسقط ا بعد ب . وظل الناس يعتمدون فى صدق هذه النظرية وغيرها من نظريات أرسطو قرابة ألفى عام ، وكانت تنتظر الإنسانية جاليليو ليثبت خطأ أرسطو ويزلزه عن عرشه . لم يشر وابتهد إلى جاليليو وهو يتبع قانون سقوط الأجسام فى تطوره :

لقد أبان جاليليو أن خطأ نظرية أرسطو يرجع إلى اعتماده على التصورات الكيفية فقط فى صياغة نظريته ، والنظرية الصحيحة فى سقوط الأجسام تقوم على إدخال تصورات السرعة وتحديدها تحديداً كميّاً . أبان جاليليو أن نظرية أرسطو ليست النظرية الصحيحة . الحق إنه إذا أمسقتنا حجرتين مختلفتى الثقل من مكان مرتفع واحد فإنهما سيسقطان فى نفس الوقت تقريباً ؛ ولم يكتف جاليليو بذلك بل أراد أن يحدد سرعة سقوط الأجسام على الأرض إذ أثبت أن سرعة الجسم الساقط تتناسب تناسباً طردياً مع الزمن الذى يقطعه فى سقوطه :

نيوتن والتصورات الحديثة :

بعد إشارة وابتهد إلى بعض أفكار الفلاسفة الأقدمين فى علم الطبيعة ، ينتقل إلى الإشارة إلى نيوتن ومقارنة نظرياته العلمية بعلماء الطبيعة فى أواخر القرن الماضى وأوائل القرن الحالى . وهو فى هذه الإشارة لم يحاول أن يربط أفكار القدماء فى النظرية الذرية وقانون سقوط الأجسام بأفكار نيوتن فى النظرية الذرية ونظرية الجاذبية ثم ينتقل إلى بيان تطور علم الطبيعة فى هاتين النظريتين بعد نيوتن والإشارة مثلاً إلى أبحاث علماء القرن التاسع عشر فى الذرة وأبحاث النظرية النسبية فى

الجهادية . لم يحاول وايتهد شيئاً من هذا ؛ وإنما جعل موضوع حديثه عن نيوتن وتطور نظرياته تصوره للجسم المادى والعلاقات بين الأجسام .

يذكر وايتهد نيوتن أولاً بالخبر ، ثم يوجه إليه بعد ذلك النقد اللاذع . يذكر أولاً أن نيوتن قد أدى للإسكانية خدمات لا تقدر ولا يستطيع أحد أن يتجاهلها يقول عنه إنه ألف بين أفكار أفلاطون وأرسطو وأبيقور في إطار تصورى منسق منسق يفسر به عدداً هائلاً من الوقائع الملاحظة (وكان ينبغى على وايتهد أن يضيف أسماء أعلام كثيرة عدا من ذكر ممن أثروا في مذهب نيوتن مثل كبلر وجاليليو وديكارت وبارو Barrow وجلبرت وبويل) . لكن وايتهد يذكر عن نيوتن بعد ذلك أن فلسفته الطبيعية ونظرياته عن العالم والكون قد انهارت . وقصة انهياره قصة طويلة : بدأ أتباعه المتحمسون لنظرياته يواصلون أمثالهم فجاءت تلك الأبحاث الواحد تلو الآخر تؤلف نسقاً من الأفكار والنظريات تتناقض ونظريات أستاذهم . بدأ التحول عن نيوتن بالنظرية الموجبة للضوء وانتهت بالنظرية الموجبة للمادة - لعل وايتهد يقصد بالنظرية الموجبة للضوء نظرية هويجنز المعاصر لنيوتن في طبيعة الضوء المعارض لنظرية نيوتن الذى كان يرى الطبيعة الجسيمية للضوء ، ولعله يقصد بالنظرية الموجبة للمادة الإشارة إلى نظرية اينشتين في أن المادة ينظر إليها على أنها طاقة لا كتلة فقط وفى أن المكان والزمان أصبحا يكونان المتصل الواحد بدلاً من التصور المطلق للمكان والزمان وتصور أن الواحد مستقل عن الآخر .

كان يتصور نيوتن العالم مؤلفاً من أجسام . خذ مثلاً قالباً من الحجر أمامك ؛ يمكننا أن نصفه وصفاً كاملاً دون إشارة إلى أى جسم مادى آخر بالقرب منه أو بعيداً عنه ؛ يمكن وصفه كما لو كان هو الجسم الوحيد الذى يحتل المكان فى الكون . وكل جسم يمكن أن تسند إليه مجموعة من خصائص وصفات أساسية

تؤلف طبيعته ، وهذه تظل هى هى دون تغيير رغم ما يطرأ على الجسم فى تغير فى علاقته المكانية مع الأجسام الأخرى ورغم الحوادث التى قد تحدث له مثل اكتسابه صفات جديدة أو فقده لأخرى كانت فيه نتيجة لجواره من أجسام أخرى أو بعبارة عنها : يتصور نيوتن الجسم المادى باختصار على أنه « جوهر » بالمعنى الفلسفى . والجوهر المادى معان مختلفة باختلاف الفلاسفة القائلين به ، بل معان مختلفة عند الفيلسوف الواحد ، ولكن ما كان يقصده نيوتن من الجوهر المادى معنيان : أولها ما وجوده مستقل عن وجود أى شىء آخر أى ما لا يعتمد فى وجوده على وجود أى شىء آخر ، وثانيهما ما كان موضوعاً ثابتاً للتغير أى رغم ما يطرأ عليه من حوادث وما تحل به من اكتساب خصائص وفقد أخرى فإن الجسم هو هو من حيث هو مؤلف من مجموعة صفات أساسية - هو ثابت له ديمومته فى الزمن رغم التغيرات . إن عرض نيوتن بهذه الصورة عرض لا غبار عليه وإن كان تبسيطاً لموقفه مبالغاً فى التبسيط . الواقع أن نيوتن لم يكن يعول فى بيان موقفه من الجسم المادى على الأحجار أو المناضد أو المقاعد وما إلى ذلك ، وإنما كان يعول على تحليله الجزئى Particle . كان يعتقد أن الجزيئات يمكن وصفها وصفاً دقيقاً عن طريق صيغ رياضية عالية المستوى ، والوصف يتناول حركاتها الدائرية وتغير علاقاتها المكانية فى أزمنة متلاحقة . والشىء الأساسى عند هو حركة الجزئى فى اللحظة اللازمية durationless instant كل حركة تحدث فى زمن ولكن الزمن الذى تحدث فيه حركة الجزئى ليست وقتاً قصيراً جداً كما يحدث عند التقاط صورة فوتوغرافية وإنما اللحظة الرياضية التى تتم فى لا زمن على الإطلاق . افترض أن أمامنا جزيئاً لم تحدث له حادثة فى لحظة ما فإن نيوتن يرى أن ذلك الجزئى قائم فى مكانه ، وإذا أخذنا اللحظة بالمعنى المألوف أى تلك الفقرة القصيرة جداً من الزمن فإنه

يتصور أن الجزيء في حركته وتغيره يظل هو هو من حيث يتألف من مجموع خصائصه الأساسية مثل الكتلة وعدم القابلية للنفوذ والقصور الذاتي والجاذبية . وتصور نيوتن للجسم المادى ينطوى على نظرية أخرى في العلاقات هي أن العلاقات بين الجزيئات « علاقات خارجية » أى أن ما يحدث بين الجزيئات من علاقات لا يؤثر على طبيعة الأشياء المتعلقة . وأبسط مثل على ذلك هو واقعة وضع كتاب على منضدة فان العلاقة المكانية هنا لا تغير من الصفات الأساسية لكلا الجسمين أو خذ علاقتي الجذب والتنافر أو انتقال الشحنات الكهربائية لا يغير من طبيعة الأجسام موضوع تلك الأحداث . هذا التصور النيوتوني للجسم المادى خطأ في نظر آينهايد وفي نظر علم الطبيعة كما تطور في أواخر القرن الماضى وأوائل القرن الحالى ، ويسمى آينهايد ذلك الخطأ بأغلوطة الوضع البسيط Fallacy of simple location كما ينقد آينهايد نيوتن في نظرية العلاقات الخارجية :

أقام آينهايد نقده لهذا التصور النيوتوني للجسم على أساس ما توصلت إليه نظريات المغنطيسية الكهربائية والنسبية والكوانتم في تصور المادة والمكان . إن العالم - على ما ترى هذه النظريات بالاجمال وما يعتقد به آينهايد - مؤلف من أشياء طبيعية نسميها النجوم والكواكب والأجسام المادية ، وهى تتركب جميعاً من إلكترونات وبروتونات وذرات ضوئية تشع طاقة حسب ذبذبات معينة quanta of energy - وهذه جميعاً صور متباينة يتخذها المتصل المكاني الزماني Space-time الذى يملأ الكون . والذرة ما هى إلا كم من الطاقة أو كم من الطاقة والكتنة معاً وتتغير طبيعتها بالحركة لأنها في حركتها إنما تكتسب طاقة جديدة أو تفقد طاقة كانت بها . ومن ثم لا يمكن وصف الذرة وصفاً دقيقاً في لحظة حاضرة لأنها في طبيعتها طاقة كما قلنا ، والطاقة منتشرة في المتصل المكاني الزماني تحتل

حيناً مركزاً مكانياً محمداً لا تلبث أن تنتقل إلى مركز آخر ويحل محلها قدر آخر من الطاقة ، وقد تكتسب في حركتها كمية من الطاقة أكبر مما كان لديها وقد تفقد ما بها فتتعدى ليحل محلها كم آخر وهكذا . يترتب على ذلك أنه لكى نصف جسماً وصفاً دقيقاً لا نستطيع أن نغزله عن ماضيه ومستقبله . وما كان يستطيع نيوتن أن يتصور هذا الموقف وهو متمسك بوصف الجزيء في اللحظة اللازمية ، لأن تلك اللحظة لا تفتح مجالاً لتصورات السرعة وتغيرها وكميتها والطاقة الحرارية ، وبمعنى آخر إن تصور اللحظة اللازمية في نظر آينهايد تصور متناقض لأن من المستحيل أن تحدد سرعة حركة طاقة أو اشعاع دون إشارة إلى ماضيها ومستقبلها : وكما يهاجم آينهايد تصور نيوتن للجواهر المادية يهاجمه ويهاجم الفلاسفة القائلين بالعلاقات الخارجية ، وهى نتيجة حتمية لتصوره للعالم والكون بالاجمال وهى أن الكون يتألف من ذرات وما يحدث لها من حوادث ، وأنه لا تمييز في الحوادث بين الماضى والحاضر والمستقبل تمييزاً حاسماً ، وأن الكون يمكن تصوره تصورنا للكائن الحى ، وأن طبيعة كل عضو تتغير بحكم الوظيفة التى تقوم بها لتتنسق مع وظائف الأعضاء الأخرى . يقول آينهايد إذن بالعلاقات الداخلية بين الأشياء أى أن العلاقة بين شيئين تغير من طبيعة كليهما . . وأن التمييز بين الأشياء مستحيل . حقاً لا ينكر آينهايد الفردية والاستقلال فى الأجسام الجزيئية ولكن هذا الاستقلال والاختلاف يفترض الوحدة - الوحدة العضوية ، والتمييز ذاته تعبير عن وحدة .

هدف آينهايد من هذه الجولة في تاريخ أفكار العلماء فى العالم والكون هو أن الأفكار العلمية تتطور بتقدم الأبحاث والكشوف الجديدة ، وبهذا التطور تتغير نظرتنا إلى الأشياء من حولنا ويتعدل فهمنا لها . ولا شك أن لذلك التطور الفكرى تأثيره فى الحضارة الإنسانية التى هى فى أساسها حضارة علمية . ولا حاجة بنا إلى

الإشارة إلى أن للتطور العلمي الحديث تأثيره الهائل في حضارتنا في أوقات السلم واستخدامه في أوقات الحرب ؟

الباب الفلسفي

وجود الأنا :

يوجز وابتهد في هذا الباب مذهبه الفلسفي ، وهو يوجزه هنا حيث فصله في كتب سابقة أشرنا إليها في أول المقال . وسنقتصر في هذه الفقرة على إيجاز الفصل الأول من هذا الباب وهو خاص بموقفه من الكوجتو أو مشكلة وعى الإنسان بوجود ذاته .

قلنا إن وابتهد عالم وفيلسوف ، والفلسفة عنده تشمل فلسفة العلم أو ما سماها الكوزمولوجيا ، والميتافيزيقا أو ما سماها الفلسفة التأملية Speculative Philosophy . والميتافيزيقا يعرفها بأنها محاولة بناء نسق من الأفكار يأخذ بعضها برقاب بعض وبينها صلات منطقية ضرورية يمكننا بواسطتها أن نجد تفسيراً لكل عنصر من عناصر خبرتنا الإنسانية . وتصور الخبرة الإنسانية عنده يتضمن تصورنا للعقل الإنساني وصلته بالعالم الذى يدركه ويعرفه ذلك العقل ؛ وما دامت الميتافيزيقا تهتم بتصورنا للعقل الإنساني فإنها تتضمن مجموعة الأبحاث الفلسفية المسماة بنظرية المعرفة . ووابتهد في موقفه من مشكلة المعرفة محلل العلاقة بين الذات والموضوع . يقصد العلاقة بين الذات المدركة أو العارفة والأشياء التى يمكن أن تؤلف موضوع معرفة تلك الذات .

يبدأ وابتهد تحليله المعرفى بتحليل عملية الإدراك الحسى . يعلن أنه يقبل « المبدأ التجريبي في صورته العامة » ، وأن كل معرفة يجب أن تقوم على « الملاحظة الحسية المباشرة » - يقصد أن المصدر الأساسى للمعرفة الإنسانية هو الخبرة الحسية ، وأن كل معرفة يجب أن

تؤسس على الانطباعات الحسية أو الأفكار ، تلك التى تتكون نتيجة اتصالنا بالعالم الخارجى عن طريق الحواس الخمسة ، ومن تلك الانطباعات والأفكار يتألف ما نسميه بالإدراك الحسى . وتسمى موضوعات الإدراك مدركات حسية ، ويجرى وابتهد مع تقليد الفلاسفة الإنجليز في مطلع القرن الحالى فى تسمية تلك المدركات « بالمعطيات الحسية » Sense-data . ولكنه يختلف عنهم فى أنه لا يثير المشكلة التى يثيرونها وهى صلة المعطيات الحسية بالأشياء المادية الخارجية : لا يثير إليها ويتجاهلها ، لعل مرد تجاهله أنه ينكر التفرقة بين الظاهر والحقيقة ويرى أن المدرك هو الواقع والحقيقة ، وتقترح لك كتاباته - وإن لم يصرح - أن المعطيات الحسية هى الأشياء المادية ؛ لكنه يقول فى مواضع متفرقة من الكتاب أن الانطباعات الحسية لا يستقبلها العقل فقط وإنما يضيف إليها مقولات من عنده - وبذا يذكرنا هذا الموقف بموقف كمنط وإن كانت المقولات عند الفيلسوفين مختلفة . يقول وابتهد فى هذا الفصل أن العقل ليس مجرد مستقبل للانطباعات وإنما يضيف إليها من عنده أشياء هدفها تفسير تلك المعطيات . ويحتاج وابتهد إلى تفسير المعطيات لأنها معطيات الواقع الحاضر ولا صلة لها فى ذاتها بماض أو مستقبل . وتفسيرها هو ربطها بتاريخها من الماضى إلى الحاضر والمستقبل . ويتضمن تفسيرنا للمعطيات عنصر الانفعال والغرض - ويقصد بالانفعال هنا اهتمامنا بشيء معين فى مجال الإدراك دون غيره ، ورغبة إليه ، أو إقبال على معرفته ، أو عزوف عنه ، أو شعور بالرضا لمعرفته ، أو قلق واستغراب منه وما إلى ذلك . ويمكن ربط فكرة التفسير هذه بفكرة المقولات التى سبق أن أشرنا إليها بقولنا إن مقولة ساسية من مقولات الفكر عند وابتهد فكرة الاتصال والترابط الوثيق interrelatedness الفكر الإنسانى متصل مترابط المضمون ، وعالم الطبيعة عالم متصل مترابط الأجزاء .

ينتقل وابتهد إلى القول بأنه غير مقتنع بالإدراك الحسى وحده كمصدر للمعرفة ، والسبب في عدم رضاه فرض ميتافيزيقي هو أن بين أجزاء العالم اتصالاً وترابطاً وثيقاً ، وبين الأفكار اتصال وترابط وثيق ، وبين عالمي الأشياء والفكر نفس الاتصال . يعتقد وابتهد أن المعرفة تفترض وجود موضوعاتها مستقلة عن العقل العارف وسابقة على عملية الإدراك والمعرفة ولكنه يعتقد في نفس الوقت أن الخبرة الإنسانية لا يمكن تصورها إلا إذا كانت الصلة بين الذات العارفة وموضوعات المعرفة صلة تضاريف أي لا يمكن فهم أحدها دون وجود الآخر . والخبرة الإنسانية تتطلب تحديد موقفنا من تلك الذات . والإدراك الحسى وحده لا يساعدنا على فهم تلك الذات .

هنالك إذن إدراك غير حسى non-sensuous perception وهو ما يرى وابتهد أنه يوصله إلى نظرية عن الكوجتو أو الوعي بالذات أو ما درج الفلاسفة منذ أيام جون لوك على تسميته « بالذاتية الشخصية » Personal Identity . يقول إن أفضل مثل على الإدراك غير الحسى هو معرفتنا بالماضى المباشر . لا يشير وابتهد إلى ذكرياتنا عن حوادث حدثت لنا في يوم مضى أو ساعة أو دقيقة مضت ، وإنما يقصد بالماضى المباشر هنا إلى ذلك الجزء من الماضى الذى يمتد بين عشر ثانية ونصف ثانية مثلاً . هذا الخط الضيق من الماضى مضى حقاً ، ولكن لا زال في وعينا وشعورنا . هذا الإدراك ينطوى على شعورى بوجودى ، هذا الوعي بذلك الجزء من الماضى أساس وجودى الحاضر - ويقصد وابتهد بالشعور بالذات ، الاتصال المباشر فى الوجدان الذى يثبت وجود الذات . إن الشعور الذى أعانيه فى الوقت الحاضر عن خبرة ماضية هو الآن معطى ولكنى لا أستطيع أن أعزله عن الماضى المباشر . إن الشخص الغاضب فى لحظة سبقت يعانى انفعال الغضب انفعالا غير حسى بمعنى أنه لا يدرك

شيئاً بالحواس الخمسة - يعانها بطريقة تجعل الخبرة الماضية معطى حاضراً . ويشير وابتهد هنا إلى هيوم فى تمييزه الانطباعات عن الأفكار بدرجة الوضوح والقوة والحيوية . إنك لن تستطيع أن تفصل الماضى المباشر عن الواقع الحاضر لأن كليهما يتصف بدرجة عالية والقوة والوضوح والحيوية . اتصال الماضى المباشر بالواقع الحاضر بهذه الطريقة يثبت الشعور بالأنا .

ويقرن وابتهد اتصال النفس بمبدأ الاتصال فى الطبيعة ، ويقصد به النظر إلى العالم مؤلفاً من ألكترونات وبروتونات وفوتونات وحركات موجية واشعاعات ، وكلها صور من الطاقة تسبح عبر المتصل المكافئ الزمانى وليس العالم مؤلفاً من أشياء مستقل الواحد منها عن الآخر ؛ وكم معين من الطاقة يبدو فى لحظة حاضرة وإنما ينتقل إلى المتصل المكافئ الزمانى من طاقات ماضية ساخنة وهو متخذ طريقه إلى المتصل فى المستقبل . ومجرى الطاقة أحد الفصول الممتازة فى نظرية الديناميكا الكهربائية التى أرشدنا إليها كلارك ماكسويل .

يصادر وابتهد على أن الاتصال الموجود فى العالم الطبيعى ما هو إلا تجزيد للاتصال الموجود فى الذات المدركة ومن كليهما يتألف اتصال الخبرة الإنسانية . وينتهى الفصل بإشارة خاطفة إلى الجانب الفسيولوجى والجانب العقلى من الإدراك الحسى وإشارة خاطفة إلى ثنائية البدن والعقل ، فيقول إنه ما من شك فى أن للإدراك الحسى جانباً فسيولوجياً يتمثل فى جهاز المخ وصلاته بأعضاء الحس ولكن العمليات العقلية لا يمكن تفسيرها بالأساس الفسيولوجى فحسب ويقرر وابتهد أن ليس لدينا امكانيات الوصول إلى نظرية من الإدراك الحسى تحدد لنا كيف ينتقل الانطباع من المخ إلى معطى حسى . وفى إشارته إلى الثنائية يفضل استخدام تعبير « ثنائية البدن والشخص » على « ثنائية البدن والعقل » فيقول إنه لا تمييز بين البدن والشخص وأساس عدم التمييز فى نظره هو أن البدن جزء من العالم الطبيعى الذى

تصوره مؤلفاً من حوادث مترابطة ترابطاً وثيقاً ومتصلة ، وكذا الأنا كما قلنا . فكلمة « شخص » إذن تدل على كيان واحد لا على عنصرين متميزين .

الباب الرابع

الحضارة :

نجزئ من الباب الرابع أهم فصوله وعنوانه « الحضارة » . يرى وابتهد أنه يجب أن يتوفر عنصران أساسيان لكي تنتقل الأفراد والجماعات من حالة بدائية إلى حالة متحضرة ، أو من مستوى حضارى إلى مستوى أعلى منه ، هما القدرة على التطور في مقابل الثبات - ثبات النماذج الفكرية وثبات الأنماط السلوكية السائدة ، والثبات منطوق على الجمود ؛ والاستعداد للمغامرة أو المخاطرة في الفكر والسلوك . يتحدث المؤلف عن هذين العنصرين متبعاً الخطوات التالية .

يصادر وابتهد على أن شعوب أوروبا شعوب متحضرة منذ ستة قرون مضت على الأقل ، ولكن ترجع أصول تلك الحضارة إلى ثلاث حضارات كبرى سابقة هي حضارة الشرق الأدنى والحضارات اليونانية والرومانية . لقد نظرت أوروبا في بداية حضارتها الحديثة إلى تلك الحضارات نظرتها إلى مثال عليها أن تحاكيه ، وخاصة حضارة المدينة الأثينية في أوج عزها . ولكن أوروبا الآن لم تعد تحاكي مدينة أثينا فقد اكتسبت عبر التاريخ معارف جديدة في مجالات العلم والقانون والطبقات الاجتماعية والفكر الفلسفى ، كما أن نهضتها الصناعية رفعت أوروبا عن مستوى القدماء درجات عظمى . ويشير وابتهد كذلك إلى أننا لو ظللنا نحاكي الحضارة اليونانية القديمة لكان مجتمعنا راكداً ساكناً متأخراً : لا يريد القول بأن اليونان كانوا متأخرين في مستوى حضارتهم ؛ بل على العكس فقد كانوا يوفون مجتمعاً حياً دافق النشاط

غزير الإنتاج ، إذ أشرفت عندهم التأملات والمخاطرات وحب التجديد ، ولكن يشير وابتهد بعدم محاسباتنا اليوم لأثينا إلى أن الحضارة القديمة كانت تنسم بسماث رئيسية تقليدنا لها يدعوننا إلى التأخر ، وتتلخص تلك السماث فى أن كان لهم مثل أعلى يريدون بلوغه ويرون فيه كمال الفرد والجماعة ، والمثل الأعلى يتضمن كمالاً ، ويتعارض بلوغه مع التطور والحركة . ويرجع تلك السمة إلى أصولها الفكرية ويخص بالذكر نظرية المثل الأفلاطونية ومنطق أرسطو . كان أفلاطون يعلم أنه يجب علينا أن نتأمل المثل لتقليده قدر الطاقة وتقليدنا له بلوغ الكمال ، وليس بعد بلوغ الكمال سعى جديد . ومنطق أرسطو - فيما يرى وابتهد - أقيم على تصورهِ للجواهر الأولى وهذه الجواهر كائنات ثابتة قد تتلقى كميّات مختلفة وقد ترتد تلك الكميّات عن تلك الكائنات لتحل فيها كميّات جديدة ولكن الجواهر مع ذلك ثابتة لا تتغير . ويقرن وابتهد جون لوك بأرسطو فى هذا السياق فيقول عن لوك إنه تصور العقل صحيفة بيضاء تتلقى ما يأتى لها من خارج ولا فاعلية له فى الإدراك ، ويقول عن لوك وأرسطو إنهما يتفقان فى تصور أن الجواهر الأولى كائنات ثابتة مستقل بعضها عن بعض لا يدخل أحدها فى تكوين الآخر .

أما ما يراه وابتهد فهو الإقلاع عن فكرة المثل الثابت الذى نحتديه ، والإقلاع عن تصور مثال الفرد ومثال للسلوك الفاضل ومثال لشكل الدولة وما إلى ذلك . يعتقد وابتهد بالحركة الدائبة التى تصعد دائماً دون توقف عند حد محدود أو خطة مرسومة ، ويعتقد أن الماضى خالد ، إذ قبل أن يصبح ماضياً يبيث عناصره فى الحاضر ويغذيه ويخرج الحاضر شيئاً جديداً ولكن به بعض عناصر الماضى الذى انقضى ، وما فعله الماضى فى الحاضر يفعله الحاضر فى المستقبل ، وهكذا إلى غير نهاية . ينطبق هذا التصور الحركى على عالم الطبيعة المادية وعلى الحضارة الإنسانية : لا تستطيع تقييم حضارة لمجتمع

الأدنى وادى النيل وبلاد ما بين النهرين ، وقد توغل في بحر ايجيه ثم غرب البحر الأبيض . تقوم أهمية الشرق الأدنى لدينا في اعتباره مصدراً لحضارة أوروبا الحديثة » (ص ١٦ - ١٧) (١).

« إن تاريخ الحضارة في العالم القديم تاريخ تطور داخلي لأربع مناطق كبرى تحيط بآسيا هي الصين والهند والشرق الأدنى وأوروبا ؛ ولا يمكن فهم تاريخ تلك المناطق منعزلة عن دراستنا لاحتكاك بعضها ببعض مثال ذلك أن العصر اليوناني - الروماني يبين لنا أن المدنية القديمة للشرق الأدنى أدت إلى نشأة الحضارة الأوروبية الحديثة ، كما يبين أن تلك الحضارة الأوروبية انطوت على استقلالها وتميزها من النظام الاجتماعي الذي استمدت حضارتها منه . انهارت الحضارة القديمة مأساة تاريخية ، رمزها سقوط الإمبراطورية الرومانية ؛ وسبب ذلك السقوط هو أنها ارتدت في نظامها الاستعماري إلى مثل شرقية » . (ص ٩٤) .

« لننظر في تباين وجهات النظر في الحضارة الكلاسيكية للبحر الأبيض - في مجال النظرية السياسية - ولنلاحظ الخلاف بين بركليس وكايون ، أفلاطون والإسكندر الأكبر ، ماريوس وسلا ، شيشرون وقصر ؛ بالرغم من اختلافهم فإنهم متفقون في فكرة أساسية تعتبر قاعدة لكل نظرياتهم السياسية . كان هنالك (في الحضارات الهلينية والهلينية المتأخرة وهي ما أطلقنا عليها الحضارة الكلاسيكية) فرض افترضه الجميع وهو أن وجود عدد كبير من العبيد ضرورة لازمة للقيام بالخدمات التي لا تليق بالرجل الثرى الذي بلغ درجة عالية من المدنية . ومعنى آخر لم تكن الجماعة المتحضرة في ذلك العصر بقيادة على الاعتماد على نفسها ؛ كان يجب أن تدخل قاعدة من البرابرة في

ما في زمن ما دون أن ترد أصولها إلى ماضٍ عميق أو قريب ودون أن تربطها بمآقد يرتب عليها في المستقبل القريب أو البعيد ، وكلما نبذنا فكرة المثل الأعلى الذي ينطوى على الجمود والركود وكان الصعود أبداً هو شعارنا ، انتقلنا من مستوى حضارى إلى آخر أعلى منه . والعنصر الثاني الذى يدفع إلى التحضر هو عنصر المغامرة . الاتجاهات المحافظة أبداً بشير بالتدهور والتأخر ، وحب التقليد دون ميل إلى التجديد رمز البدائية . تبلغ الأمة قمة حضارتها كلما زادت تجارتها الجديدة - تجربة أفكار جديدة تدفع إلى نماذج من السلوك جديدة . ويقصد وابتهد بالمغامرات الفكرية تلك الأفكار التي تسبق الحوادث وتطلب أن تتحقق ، ولا بأس من أن يكون خيالنا واسعاً في التفكير إن تحقق كله كان خيراً كله ، وإن تحقق جزء منه كنا أمة في سبيلنا إلى التقدم . قبل أن يبحر كولومبوس إلى أمريكا كان يحلم ببلوغ الشرق الأقصى وبرحلة حول العالم . لم يصل كولومبوس إلى الصين ولكنه اكتشف أمريكا .

نصوص مختارة :

« إن القطاع من تاريخ الإنسانية الذى يركز فيه هذا الكتاب اهتمامه مختص بانتقال الحضارة من الشرق الأدنى إلى غرب أوروبا . وموضوع البحث مقصور على بيان فكرتين أساسيتين أو ثلاث لها فاعليتها ، وقد تكونت الحضارة من تأثير تلك الأفكار . يمكن تتبع تلك الأفكار باجواز في عالم الشرق الأدنى القديم حتى اليوم . لا حدود ثابتة لأى حضارة من حيث حدودها المكانية أو الزمانية أو سياتها الرئيسية ؛ ونغوض ذلك التحديد بميز الحدود الشرقية لأوروبا كما يميز حدود الشرق الأدنى ذاته تلك الحدود التي تذبذبت بمضى القرون . فقد وصل الشرق الأدنى في آخر مظهر من مظاهر عظمته إلى المحيط الأطلسي ، وفي مرحلة سابقة من مراحل عظمته - قبل عصر اليونان - شمل الشرق

(١) أرقام الصفحات هنا من الطبعة الآتية من كتابنا :

A. N. Whitehead, Adventures of Ideas, published in Pelican Books, 1942, Middlesex.

البناء الاجتماعي لكي تقوم القمة المتحضرة : كان هذا
الفرض عاماً في الحياة العملية وفي تصورات الناس ،
لدرجة أننا نظن أنه قائم على سبب وجيه لتكوين المظاهر
المبكرة للحياة المتحضرة : أراد المصريون الطوب
والأحجار فاسروا اليهود . . . » (ص ٢١) .

« قد أمدنا الفكر اليوناني بكوزمولوجيا منافسة
(لكوزمولوجيات الشرق الأدنى) في صورة النظرية
الذرية كما أشار إليها ديموقريطس ، وجعلها أبيقور
منهجاً منظماً ، وشرحها لوكريتيوس شرحاً وافياً في
صورة شعرية . العالم - كما يراه لوكريتيوس - سيل
لا يتناه من الجزئيات الذرية ، ساحة في المكان ، تميل
أو تتحرف ، وتندمج ، وتتباعد في مسيرها ، ثم تلتقي
من جديد . إن الاختلافات الكيفية - كما ترى هذه
النظرية - مجرد تعبير إحصائي للنماذج الهندسية لتلك
المسيرات المتلاقية ، وهي نتيجة ذلك الانحراف ومعها
اختلاف الأشكال في عدد محدود .

وقد التجأ أفلاطون ولوكريتيوس إلى الهندسة ،
إذ لجأ أفلاطون إلى الأشكال الصلبة المنتظمة ،
ولوكريتيوس إلى أشكال المسيرات والأشكال اللامعينة
للذرات ؛ وقد أكد العلم الحديث اتجاههما العام .
ويبدو أنه كان أمراً ضرورياً أن ينظر أبيقور للمكان
والحركة نظرية ميتافيزيقية سطحية ، عرضها نيوتن في
« المبادئ » فيما بعد . وقد كان لنظرية أفلاطون في
المكان كما ذكرها في « طيمائوس » عمق ميتافيزيقي ، ومع
أن نظريته في المادة كانت عارية عن أى صورة هندسية ،
إلا أن لها صلات بنظرية الخلاء عند لوكريتيوس .
ولو كان هذا الأخير قادراً على شرح أعمق لأبيقور
لكان وجد أن من الضروري أن يربط الخلاء بتلك
الصور الهندسية التي أنكرها أفلاطون على مادته المجردة
وأنكرها كذلك أرسطو على مادته » (ص ١٤٥) .

« . . . وها قد وصلنا إلى عصر العقل وعصر
حقوق الإنسان . لقد صنع هذا العصر الفرنسي العظيم

فروض العالم المتحضر وتناول التأمل والعلم والتفصيلاً
الاجتماعية . ويرجع هذا العصر إلى الفكر الإنجليزي في
القرن السابع عشر الذي تمثل في فرنسيس بيكون واسحق
نيوتن وجون لوك ، كما اكتسب ذلك العصر العظيم
قوته من الثورات الإنجليزية . وقد احتفظت الأساليب
الإنجليزية دائماً بعزلتها في جزيرتها ، ولكن الفرنسيين
وسعوا الآفاق ووضحوا الأفكار وأشاعوها في
العالم » (ص ٢٩) .

« كان موقف نيوتن أكثر نفعاً في تبرير المناهج
اللازمة للحالة التي كان عليها العلم في ذلك الوقت
(القرن الثامن عشر) والجيل التالي له . لقد اعتقد
نيوتن بالصورة الساذجة لنظرية لوكريتيوس في الذرات
المادية وللتصور الساذج للقانون كأثر للإرادة الآلية :
إن كوزمولوجيا نيوتن سهلة الفهم صعبة التصديق ،
وكان يوجد في الوقائع ما يبرر استمرارها مدة قرنين
من الزمن ، ولذا كانت النظرية الصادقة لنفس المدة ،
وسوف ينظر إلى نظريته دائماً على أنها نسق من الأفكار
واضح متميز ، ولها مجالها الواسع في التطبيق » (ص
١٥٦) .

« إن الخدمات التي أداها نيوتن بنسقه الطبيعي
للإنسانية لا تقدر . لقد ألف بين أفكار مشتقة من
أفلاطون وأرسطو وأبيقور في إطار فكري منسق
متسق يشرح عدداً هائلاً من الوقائع الملاحظة ؛ ومن
ثم فقد مكن الناس من الوصول إلى سيطرة جديدة على
الطبيعة : ما كنا نطيعه في الماضي ونقف أمامه موقف
المتفرج أصبحنا الآن نوجهه . ولكن كوزمولوجيا
نيوتن قد انهارت في نهاية الأمر . وتمتد قصة الانهيار
قرناً من الزمن أو تزيد ؛ كان العلماء في الجزء الأكبر
من ذلك الزمن لا يشعرون أن الأفكار التي يقدمونها
فكرة بعد فكرة تؤلف نسقاً من الأفكار لا يتسق وأفكار
نيوتن ، وهذه ما كانت تسيطر على عقولهم وتشكل
طريقهم في التعبير . تبدأ القصة بالنظرية الموجبة للضوء

وتنهي بالنظرية الموجبة للمادة» (ص ١٨٥) :

« إن أسس فهمنا للنظرية الاجتماعية - أي فهمنا للحياة الاجتماعية - هي أن الإبقاء الجامد على فكرة الكمال غير ممكن . وتمتد جذور هذه البديهة في طبيعة الأشياء . على الإنسانية أن تختار النهوض أو السقوط . إن الاتجاه المحافظ البحت مضاد لطبيعة الكون . وتستلزم هذه النظرية الأخيرة (العملية الصاعدة لا الثبات الراكد) تبريراً حيث قد ~~تذكر~~ تذكرها الأجيال المتعلمة الآخذة عن الفكر القديم .

وتقوم النظرية على ثلاثة مبادئ ميتافيزيقية . أحدها أن الماهية الحقيقية لأي موجود واقعي - للوجود التام - هي العملية الصاعدة : ومن ثم يمكن فهم كل موجود واقعي بالقياس إلى صيرورته وفنائه : ليست هنالك نقطة وقوف يصل إليها الوجود وعندها يسكن . . . إن العكس هو الصحيح .

وفكرة الثبات - وهي ما ننكرها هنا - مأخوذة من مصدرين في الفكر القديم . لقد خدع أفلاطون في محاوراته المبكرة مجال الرياضيات فتصور عالماً سامياً من المثل كاملة أبداً لا تغير فيها . . .

ولقد أدخل أرسطو أغلوطة الجمود بتصور آخر أثر على كل الفلاسفة التالية . لقد تصور الجواهر الأولى أسساً ثابتة تتلقى صفات وكيفيات . ونجد في مجال الخبرة الإنسانية صورة جديدة لنفس التصور في تشبيه جون لوك للعقل بأنه « حجرة فارغة » تستقبل الأفكار التي ترد إليه : ومن ثم لم يتصف الوجود عند لوك بالعملية الصاعدة وإنما هو الاستقبال الراكد للعملية الصاعدة في عالم الطبيعة . والجوهر الأول عند أرسطو ولو لم يكن عنصراً يدخل في تأليف طبيعة جوهر أول آخر : . . . ولذلك كان ارتباط الأشياء الواقعية بصورتها المختلفة مشكلة لكل الفلاسفة المحدثين - سواء في الميتافيزيقا أو نظرية المعرفة . ويرجع فساد المنطق الأرسطي - بما به من توجيه الفكر الميتافيزيقي إلى الأسماء والصفات - إلى إهمال حروف الجر وحروف العطف : وقد تضمن هذا الكتاب إنكار هذه النظرية الأرسطية . إن العملية الصاعدة أبداً هي ذاتها الوجود ، ولا تستلزم وجوداً ثابتاً سابقاً . كذلك العمليات الصاعدة التي استمرت في الماضي وحل بها الفناء إنما تحمل في ذاتها مصدراً معقداً لكل وجود جديد .



سيجفريد پجان چيرودو

بمقام
الدكتور كمال فريد

أستاذ اللغة الفرنسية وآدابها المساعد بجامعة عين شمس

قام ببعض الأسفار ثم عاد إلى فرنسا في سنة ١٩٠٧ وعمل سكرتيراً لمدير جريدة « الماتان » أي « الصباح » الفرنسية حيث أخذ ينشر سلسلة من المقالات الأدبية والقصص الصغيرة ويشرف على صفحة الأدب في هذه الجريدة الفرنسية الكبيرة . وتعرف في تلك الأثناء بالناشر الشهير « جراسيه » الذي نشر له سنة ١٩٠٩ أول مجموعة باسم الريفيات . ثم تقدم جان جيرودو إلى مسابقة السلك السياسي سنة ١٩١٠ ونجح فيها ، فظل يعمل بوزارة الخارجية الفرنسية منذ تلك السنة حتى سنة ١٩٤٠ ، ولم يتول أي عمل دبلوماسي في الخارج ؛ وربما كان هذا الإجحاف من العوامل التي دفعته إلى أن ينغزل بفكره وإحساسه عن واقع الحياة ليخلق بخياله عالماً خاصاً به وإن لم يمنعه ذلك من أداء ضريبة الدم في سبيل الدفاع عن وطنه ، فقد اشترك في الحرب العالمية الأولى وجرح فيها مرتين . وقبيل نهايتها في سنة ١٩١٧ ، بدأ ينشر مذكراته عنها كجندى اشترك فيها وخبر حوادثها ، ويتميز أسلوبه في هذه المذكرات بطابعه الخاص ، وهو إخفاء المعاني الجادة وراء أسلوب ظاهره المرح ، ولإبراز المأسى والمواقف المحزنة في صورة ظاهرها الهزل والفكاهة . وقد أوجت إليه

عندما مثلت مسرحية سيجفريد لأول مرة على مسرح الشانزليزيه بباريس في ٣ مايو سنة ١٩٢٨ ، كان المؤلف المسرحي جان جيرودو قد تجاوز الخامسة والأربعين من عمره . فقد ولد في بلدة « بيلاك » بمقاطعة فيينا العليا بفرنسا في ٢٩ أكتوبر سنة ١٨٨٢ . وهو لا ينتحل الأعدار لتبرير عدم ارتياده المدن الكبرى قبل بلوغه سن الرشد . وقبل أن نفصل تاريخ حياته يجب أن نوضح أنه لم يفصح بشيء عن أسرته أو طفولته ، ولا نجد في مؤلفاته إلا النذر اليسير عن ذلك ؛ وقد توفي دون أن يكتب لنا سيرة حياته . بيد أن أباه « ليجيه جيرودو » كان يعمل موظفاً بمصلحة الضرائب . وقد تلقى جان دراسته في ليسيه « شاتورو » ثم في ليسيه « لاقانال » . وقد أحب الثقافة الألمانية منذ دراسته الثانوية بفضل أستاذه شارل أدلر . ثم تعمق فيها في مدرسة المعلمين العليا التي قضى فيها عامي ١٩٠٣ و ١٩٠٤ . ونلمس جلياً إلمامه بالروح والثقافة الألمانية والعلاقات بين بلاده وألمانيا في قصة سيجفريد ومقاطعة ليموزان وفي مسرحية سيجفريد كما سنوضح ذلك فيما بعد . ولما أتم دراسته الجامعية ، تولى التدريس بعض الوقت حيث ازداد علماً وتعلقاً بالثقافة الألمانية . وقد

ثم بللا (١٩٢٦) و « اجلنتين » (١٩٢٧) فضلا عن عدد كبير من القصص الصغيرة .

كانت قصص جيرودو خالية تقريبا من الأحداث وتسودها روح الفكاهة المرححة كما كانت شخصياته أشباحاً رشيقه وانعكاسات لنفسه واختباراته وأحلامه واحتجاجاته مما عرض هذه القصص لمناقشات حامية ، حيث نرى بعض النقاد لا يرون فيها إلا مهارة عقلية ولعباً بأسلوب ميتافيزيقي يعبر عن إرادة الكاتب في خلق عالم خاص به لا يخضع إلا للفن والهوى الذاتي .

وفي سنة ١٩٢٧ نشر جيرودو بضعة صفحات من قصة « سيجفريد والليموزيني » في صورة حوار : وتتلخص هذه القصة في أنه في سنة ١٩٢٢ ، اطلع صحفى فرنسى في مجلة ألمانية على مقالات بتوقيع « س . ف . ك » فوجدها عظيمة الشبه بمقالات كتبها قبل سنة ١٩١٤ أحد أصدقائه الباريسيين المدعو « جاك فورستيه » الذى اختفى في بداية الحرب . ولذا عزم أن يحل هذا اللغز مستعيناً بأحد أصدقائه الألمان المدعو « فون زلتن » الذى التقى به في باريس ودعاه لزيارة منطقة « البافير » بألمانيا ، وهناك ثبت له أن فون كليست صاحب المقالات التى بتوقيع « س . ف . ك » والذى يراجع الآن الدستور ليس سوى جاك فورستيه ، وعرف أنه وجد في بداية الحرب في ساحة القتال عارياً مشرفاً على الموت فاقداً ذاكرته . نجح هذا الصحفى في أن يلتحق بخدمة سيجفريد كمدرس للغة الفرنسية . وبعد عدة ملابسات ، استطاع أن ينتزع سيجفريد من ألمانيا ويعيد إليه شخصيته ووطنه الحقيقيين .

لاقت هذه القصة نجاحاً طفيفاً . وقد استخلص منها جيرودو مسرحيته الشهيرة « سيجفريد » التى أغراه المخرج والممثل الفرنسى الكبير « جوفيه » بكتابتها للمسرح ثم قدمها جوفيه للجمهور الفرنسى على مسرح الشانزليزيه سنة ١٩٢٨ ، فشجع نجاحها العظيم جيرودو على الاستمرار في كتابة المسرحيات بعد أن كان إنتاجه

هذه الحرب بتأليف بعض كتب نذكر منها « أمريكا الصديقة » (١٩١٩) وكتاب « كلبو المعبودة » الذى أصدره سنة ١٩٢٠ . وكتب هذه هى ربة المجد في الأساطير اليونانية القديمة ، وهى ربة يسخر منها جيرودو لأنها تحسب المجد فيما لا مجد فيه ، كمجد الحروب وسفك الدماء . وعاد جيرودو إلى العمل في وزارة الخارجية الفرنسية حيث تولى الإشراف على إدارة المشروعات الفرنسية في الخارج ثم إدارة الصحافة فيها . وقد أتاحت له الفترة التى قضاهها في السلك السياسى فرصة التعرف بالظروف الدولية وعلى كثير من الشخصيات المختلفة النوازع والميول . فأتخذ من بعضهم مادة لتأليف الروايات والقصص الطويلة التى أخذ يحلل فيها بعض من اختبرهم نذكر منها « مدرسة غير المكترئين » (١٩١١) و « سيمون العاطفى » (١٩١٨) و « سوزان والمحيط الهادى » (١٩٢١) . وتوضح لنا القصة الأخيرة منهج جيرودو الشاعرى في قصصه وخلاصتها أن سوزان فتاة في مقتبل العمر كانت على ظهر سفينة تعرضت للغرق ، ونجت عندما ألفت بها الأمواج إلى جزيرة مجهولة في وسط المحيط لم تجد بها إلا أنواعاً شتى من العصافير عاشت بينها في نعيم ما شاء الله لها أن تظل حتى طرقت سمعها يوماً ما صوت طلقات مدفع فارتفعت ، وتذكرت الحرب ، وفزعته لذكراها ، وإذا الأمواج تقذف بجثة أحد ضحايا الحرب على شاطئ جزيرتها . وترى سوزان هذه الجثة فتعصرها الآلام عسراً : وتذكر مآسى البشر وتمحى من نفسها بهجة ذلك الفردوس الذى نعمت فيه طويلاً . تلك هى القصة في مجموعها لكن الكاتب يصور خلالها تصويراً شاعرياً مظاهر الطبيعة وحالات النفس البشرية ، وعمعن في التصور والخيال حتى تتكامل له تلك القصة الطويلة .

وتلا هذه القصة بقصة « سيجفريد والليموزيني » (١٩٢٢) و « جوليت في بلاد الرجال » (١٩٢٤)

هذا النجاح الذي أحرزه فإنه يعاني كثيراً من المرارة لإصابته في الحرب العالمية الأولى باصابة أفقدته الذاكرة وأنته نسبه وماضيه واسمه الحقيقي . ولذا أخذ الناس يفقدون « من أركان ألمانيا الأربع لكي يتعرفوا فيه على أحد أبنائهم الذي فقد في الحرب . ولا أحد يشبهه » . وكان يبدو أمام مرآته وكأنه « يتساءل عما يجب ارتداؤه ليكون أكثر شهاً ومطابقة للملامح صبا » . ليسهل التعرف عليه . ولكن كل هذه المحاولات باءت بالفشل . وفي هذه الآونة كان خصمه السياسي المدعو « زلتين » يقوم من جهته بالتحري عن الحقيقة . وترجع هذه الخسومة إلى أن زلتين كان يعتقد أن سيغفريد يقود ألمانيا في طريق مخالف لميولها واستعدادها الحقيقي . ونستشف ذلك من الحوار الذي دار بينه وبين ابنة خالته ايضا التي احتضنت سيغفريد وعملت على وصوله إلى أوج المجد : زلتين : ألمانيا سيغفريد ! إلى أراها نموذجاً للنظام الإجتماعي بإلغاء المالك الثلاثين الصغيرة والإقطاعات والمدن الحرة التي كانت تصدر منها نعمات متضاربة في أرض الثقافة والحرية . ذلك النظام الذي يقسمها إلى أقاليم متساوية يكون همها الوحيد المزايا والتأمينات والرواتب . وبإيجاز يجعل منها أمة نظرية على غرارها ولكن دون ذاكرة أو ماض . هذا الإبن المزعوم الذي ينتمي بالوراثة إلى محاسب وفقه قانون وصانع ساعات . إن لإلزام ألمانيا بدستور تلميذك كالإلزام تنين سيغفريد الحقيقي بابتلاع ساعة تنبيهه لتعريفه بالوقت .

ايضا : بفضل سيغفريد ، ستصبح ألمانيا قوية .
 زلتين : ليست ألمانيا في حاجة إلى أن تصبح قوية بل يجب أن تظل ألمانيا كما كانت من قبل أي قوة في غير الحسى ، عملاقة في غير المرئي ؛ ليست تقوية ألمانيا مشروعاً اجتماعياً وإنسانياً وإنما يتطلب براعة شاعرية خارقة . ففي كل

الأدبي قاصراً على الفن القصصي . ولقد نقي جبرودو مسرحيته من استطرادات وتفصيلات القصة كما غير وبدل وأضاف في الشخصيات الأساسية . إذ بينما نجد في القصة أن الشخص الذي يستدعى إلى ألمانيا لمحاولة لإيقاظ ذاكرة سيغفريد هو أحد أصدقائه نجد في المسرحية أن من يقوم بهذا الدور هو عشيقه جاك فورستيه والتي تعتبر أقدر من غيرها في تحريك ذكرياته وبعث ذاكرته بفضل فترات الحياة الأليفة التي عاشها معاً قبل اختفاء فورستيه في الحرب . وتشجيعاً لها على القيام بمهمتها ، وقع الاختيار على المدعو « روينو » ليصطحبها في رحلتها إلى ألمانيا . . .

تتكون مسرحية سيغفريد من أربعة فصول . وأن سيغفريد له تاريخ طويل في الأساطير والآداب الألمانية وهو يجمع بين الشجاعة والحكمة ، وإن يكن الأدباء والفنانون الألمان قد غلبوا أحد الجانبين على الآخر عبر القرون طبقاً لتغير الروح العامة للشعب الألماني . وقد أضفى عليه الموسيقى الألماني « فاجنر » جلالاً وعظمة في الأوبرا التي تحمل اسمه والتي جعلت من سيغفريد رمزاً للبطولة الجرمانية الخالدة . وأشاعت هذه الأوبرا اسم سيغفريد في العالم كله ولذا لم يكن غريباً أن يطلقه جبرودو على بطل مسرحيته وإن كان ليس له علاقة بالبطل الأسطوري الفعجري .

في الفصل الأول ، يمثل المنظر مكتب انتظار فخماً حديثاً مطلاً على مدينة « جوتا »^(١) المغطاة بالثلوج التي تحتفى أجراسها وقبابها في سماء ملبدة بالغيوم وإلى يمين الخليج يشاهد سلماً حلزونياً من الرخام الأبيض تخفيه الجدران . تدور الحوادث في مدينة جوتا بعد مضي ثلاث سنوات على هزيمة ألمانيا في الحرب العظمى الأولى . ويتمتع مستشار ألمانيا الجديد « سيغفريد » بشعبية عظيمة ويبدو في صورة البطل الوطني إذ أنه سيتمنح البلاد دستوراً جديداً يعيد إليها عظمتها . ولكن بالرغم من

(١) مدينة ألمانية يسكنها حوالى ٤٦٠٠ نسمة وتقع في مقاطعة رينانيا .

في أوروبا . فهو الذي يريد أن يمنح ألمانيا
دستورها النموذجي ، الذي تنعكس فيه
روحها الحقة ، كما يقول أنصاره .

زلتين : وفورستيه ! هل تعرف « فورستيه » ؟

روبينو: الكاتب الفرنسي ؟ صديق جنيف الذي

اختفى ؟ كنت أتحدث معها بشأنه منذ قليل .

لا أعرف إلا مؤلفاته الرائعة ! إنه هو الذي

زعم أنه قد رد إلى لغتنا وطبائنا سرها

وحساسيتها ، كم كان مجتهداً ! في كل مرة

أقرأ فيها قصة من رواية الورد⁽¹⁾ أصبر أكثر

اقتناعاً . . ادخال الشعر في فرنسا والعقل في

ألمانيا تكاد تكون المهمة نفسها .

زلتين : ويقوم بها الشخص نفسه .

روبينو: ماذا تقول ؟

زلتين : وجد سيغفريد عارياً ، فاقد الذاكرة والنطق

بين مجموعة من الجرحى . أظن أن سيغفريد

وفورستيه هما الرجل نفسه . . إذا قرأت

مؤلفات سيغفريد ستجد أنها صورة من

مؤلفات فورستيه . إن الإلهام والأسلوب

وحتى التعبيرات كلها متشابهة .

روبينو: إن السرقة أساس كل الآداب ما عدا الأولى

التي هي على كل حال مجهولة .

زلتين : آه ! هؤلاء الفقهاء الفرنسيون ، يا لهم من

فقهاء في الألمانية ! كنت أعتزم أن أفوز

بتأييدك بسرعة أكثر باستخدام الوسائل التي

تتفق وعلمك . وإن لم يكن في الواقع منهج

كبار العلماء هو الذي قادني إلى الحقيقة .

روبينو: لا أشك في ذلك . إنها الطريقة الأكثر شيوعاً

وليست الأقل ثمره وهي طريقة الوشاية المجهلة .

زلتين : تماماً ! زائر أجهل اسمه أخبرني أن سيغفريد

كان جاره في العيادة وأنه ليس ألمانياً . كان

(1) قصة خيالية شهيرة من تراث الصور الوسطى .

مرة أراد الألماني أن يجعل منها بناء حياً . هوى
بناؤه بعد بضع سنوات . . مع أنه في كل مرة
آمن فيها بموهبة بلده في تحويل كل فكرة كبيرة
أو بطولية خارقة إلى رمز أو أسطورة شيد
عمالها خالداً . . .

لم تبحني عن أب لهذا الألماني الذي لا أصل
له ؟ . . ومن يدريني أليس من الجائز أنه
يلعب هو نفسه لعبة ؟

أيضا : أنك لمحنون !

زلتين : إن شعبية سيغفريد ترجع إلى غموضه . إن هذا

الذي تنظر إليه ألمانيا كمخلصها ويدعى هو أنه

يمثلها ولد لها فجأة منذ ست سنوات في محطة

« فرز » دون ذاكرة أو مستندات أو أمتعة .

إن الشعوب كالأطفال تعتقد أن عطاء الرجال

يأتون إلى العالم في قطار . . إن فقدان الذاكرة

قد أعطى سيغفريد كل أنواع الماضي ، كل

أنواع النبالة وأيضاً - وهو الأكرم لرجل

الدولة - كل دناءة النسب . فليجد عائلة أو

ذاكرة ، وسيصبح عندئذ نداءً لنا . وأعتقد

لأسباب وجيهة أن هذا الوقت ليس ببعيد » .

أمكن لهذا الخصم السياسي أن يكشف حقيقة

سيغفريد فسعى إلى التخلص منه بأن استقدم من فرنسا

جنيف وهي سيدة فنانة في النحت كانت عشيقة

وفورستيه واختلفت معه قبل نشوب الحرب بشهر

واحد ، وذلك لكي توقظ في نفسه ذكرياته الفرنسية

وتعيد إليه وعيه بماضيه حتى يعود إلى فرنسا بعد أن

تنكشف للشعب الألماني حقيقته . وقد اصطحب

جنيف في رحلتها إلى ألمانيا صديق زلتين الفقيه الفرنسي

في اللغات واللهجات المدعو « روبينو » . وعلى أثر

وصول هذا الأخير ، صارحه زلتين بكل شيء .

زلتين : هل سمعت ما يقال عن سيغفريد ؟

روبينو: عن المستشار سيغفريد ؟ رجلكم العظيم

الجلديد ؟ بالتأكيد : فصيته يعرفه كل الناس

قد قرأ اسمه على هوية شخصية وجدها في
النقالة مكتوباً عليها : جاك فورستيه .

وقد صرح روبينو بدوره جنيفاف بهذه الحقيقة
قائلاً « يعتقد زلتين أنه اكتشف أن سيغفريد الذي
وجد فيما مضى دون ذاكرة في ملجأ للجرحى ليس
إلا فورستيه » . وهكذا منذ البداية يعرف المشاهدون
حقيقة سيغفريد كاملة وإن كان هو ذاته يجملها .

مهد زلتين لقيام حرب أهلية للقضاء على أعداء
ألمانيا الحقيقيين « لأن البلاد كالفواكه بداخلها الديدان
التي تفسدها » . وصرح لروبينو بأن لديها سيندلج بعد
يوم أو يومين وطلب معاونته . وذلك ليتخلص من خصمه
السياسي سيغفريد . ثم تمّ تقديم جنيفاف لسيغفريد
باعتبارها امرأة كندية ستتولى تدريسه اللغة الفرنسية .
ويبدأ الفصل الثاني بمحادثة بين روبينو وجنيفاف .
وتبدي هذه الأخيرة دهشة لأنها لم تكن تتصور « معبد
النسيان على هذا النحو » وللتغيير الكبير الذي طرأ على
حجرة مكتب سيغفريد .

روبينو : هل كان الحال أفضل عند فورستيه ؟

جنيفاف : العكس تماماً !

روبينو : ماذا تقصدين بالعكس ؟ ألم يكن يملك
فورستيه كرسيًا ومكتبًا ؟

جنيفاف : كانت المقاعد على عكس هذه والمائدة عكس
تلك بل والنور عكس هذا النور أيضاً ...
يا إلهي أنهم يدعونهم يكتب بالمداد الأحمر
وهو عمقت ذلك ! والسيجار ، انه يدخنه الآن
مع أنه يبغضه . إنى متأكدة أنهم أجبروه
لعمل الشيشين اللذين يكرههما كثيراً : التزه
في الشوارع عارى الرأس ولبس الخمالات
... تشجع يا روبينو ! سيلز منا أن نخل
بعادات هذه المقرة .

وهكذا لمست جنيفاف أن تغييراً جذرياً طرأ على
حياة وعادات سيغفريد وبدأت تقدر أن مهمتها شاقة
للغاية . ولذا عندما سألتها روبينو عما تنوى عمله . أجابته

بأنها لا تدرى وطلبت مشورته وإرشاده لمعرفة أفضل
وسيلة لكشف السر لسيغفريد . فأشار عليها بالألا تتعجل
الأمر لأن أمامها متسعاً من الوقت .

بدأت جنيفاف تستعيد الثقة في نفسها عند رؤيتها
صورة زوجة « فرمير دي لفت » لأنه كانت لدى
سيغفريد صورة مشابهة لها في مكتبه بباريس :
و « لا شك أنها الشيء الوحيد المشترك بين حياته السالفة
وحياته اليوم ، وعلى كل فلم يفقد أي شيء ما دامت
صورة هذه الهولندية الصغيرة قد وجدت السبيل للحاق
به وسط كل هذا الفراغ وهذه القنامة » .

لما أتت جنيفاف حديثها مع روبينو ، إذ بسيغفريد
يدخل ببطء من جهة اليسار ويحيطها تحية الصباح ثم يسألها
عن اسمها . وكان من الطبيعي أن يولى سيغفريد
عناية خاصة للإسم والنسب لأن هذا الموضوع يشغل
حيزاً كبيراً من تفكيره .

سيغفريد : كان الأفضل ألا أسألك من أنت !
فبسؤالى هذا بدالى كأنى سألتك عن كل
شيء . ويبدو لى أن الإجابة عن كل شيء
هى باسم يليه لقب . فإذا استعدت يوماً
اسمى ولقبى فلن أجيب على أى سؤال
بغير ذكرهما . نعم ، إننى فلان . . نعم لأنه
الثناء ، ولكنى فلان . . كم يحلو القول :
أن الجليد يتساقط ، ولكنى جنيفاف برات .
ويتخذ النقاش بينهما أحياناً طابعاً فلسفياً :

سيغفريد : والحياة ، ما هى ؟

جنيفاف : إنها مغامرة مزينة بالنسبة للأحياء وشيء
مستحب بالنسبة للموتق .

أخذ سيغفريد يستفسر من جنيفاف عن شعور
خطيبها فورستيه تجاه ألمانيا ، دون أن يدرى أنه هو
وسيغفريد شخص واحد .

جنيفاف : كان يقول - على ما أذكر جيداً - أن
ألمانيا بلاد عظيمة وشعبها مجد متحمس ،
بلاد ذائعة الصيت فى الشعر ، كثيراً

ما تنال فيها المطربة التي لا تحسن الغناء
ملا تناله المطربة التي تحسنه في بلاد أخرى
ولكنها بلاد شرسة وسفاكة للدماء وغليلة
القلب مع الضعفاء . .

سيجفريد : هل كان محدثك عن حيوية هذه
الإمبراطورية التي يرجع تاريخها إلى أكثر
من ألفي سنة وعن عظمة هذا الفن الذي
انغمست فيه وعن الحياة الصادقة لهذه
الجاهل التي يصفونها في كل مكان بالرياء
وعما تتكشف عنه خبايا نفس وعظمة فن
هذا الشعب الذي يتهم بانعدام الذوق ؟

جنيفاف : كان يذكره بالخير أحياناً . وكان يهوى
كثيراً النغات الثلاث لأغنية بنات الراين
وكان يحب تعلقكم بألمانيا . كان يقول أنه
ينقص ألمانيا في هذا القرن الذي لمعت فيه ،
أن تقلل من كبريائها وتنظر إلى الحياة في
بساطة . وبدلاً من أن تصدر عن غرائزها
ونداء تربتها وماضيها ، نراها تزعم أنها قد
صنعت من نفسها نموذجاً جباراً يفوق
مقدرة البشر بفضل علم متحذلق وأمرأء
مصابين بمرض العظمة ، وبدلاً من أن
تصوغ - كمعادتها - صورة جديدة
للكرامة الإنسانية صاغت صورة للتعالي
والبؤس . هذا ما كان يقوله جاك ،
وكان يلوم أيضاً ألمانيا لتوجيهها الاتهامات
للجميع .

سيجفريد : هل كان يقول لك أننا نحن الألمان نتهمها
بعدها أشياء أخرى وأن الحكم الحقيقي عليها
انطلق منها غالباً ؟ هل كشف لك عن
الأسباب الحقيقية لهذه الحرب المروعة ؟
هل شرحها لك في صورتها الحاقدة كما
يجب أن يكون الشرح وكأنها انفجار في
قلب يحترق غيظاً ؟

يوجه هنا جبرودو بعض النقد إلى ألمانيا إذ أن
موقف ألمانيا من بلاده كان شغله طوال حياته ، بحكم
أنه الموضوع الذي خرج به من تجربة حياته الكبرى وهي
اشتراكه في الحرب العالمية الأولى مع جيش وطنه في
معاربة ألمانيا . وسنرى عندما نعرض لباقي المسرحية
كيف أنه ينبذ العداوة التقليدية بين بلاده وألمانيا ويدعو
إلى روح المحبة والتصافي بين الشعبين .

أخذت جنيفاف تتقرب أكثر فأكثر من سيجفريد
ثم أخذت ترسم صورة واضحة لخطيبتها . فسألها عما إذا
كانت تحمل صورته ، فردت بالإيجاب . وقبل أن تبرز
الصورة دخلت ايفا وأخبرت سيجفريد بأن المرشال
يطلبه ، فبقيت جنيفاف بمفردها لحظة مرتكبة وقد
كانت مراقبة دون أن تعلم . وعندئذ دخل الجنرال
دى فونجلوا وعرفها بأن أحد أجداده كان فرنسياً
بروتستانتياً طرد من فرنسا . ثم قال لها « إني حضرت
فقط لأرجوك أن ترحلي دون انتظار عودة سيجفريد .
لا داعي للمناقشة . لقد حضرت متأخرة جداً لتأخذه
من ألمانيا ، كما لو كنت تريد أن تنزعى منها آل
فونجلوا . . . سيبقى أو سيموت » . وينتقل الحديث
بينهما بعد ذلك إلى ضرورة حب الوطن رغم كل
ما نقاسيه فيه ، وتعاتبه جنيفاف قائلة : « يجب ألا تصر
على الاعتقاد بأن وطننا كان دائماً رقة ونعومة . . ومع
ذلك فاني أشعر نحو القرنين اللذين تجهلها يجب وعرفان
كبير للجميل . فقد كسبنا فرنسا » .

وفي المشهد الرابع من الفصل الثاني نرى زلتين وقد
قام بثورته واستولى بالقوة على مقر الحكومة والسلطة .
ثم نستمع إلى نقاش طريف بين القواد لمحاولة إيجاد
تعريف للحرب .

فالدورف : إن ما أريد أن أقوله لك يا ليدنجيه هو أننا
ما كنا لنضطر إلى وجودنا هنا لو أنه كان
بجيشنا في أوقات الشدة رئيس أركان
حرب آخر يختلف عن ذلك الذي ورثت
عنه ملكة التنكيت .

ليدنجيه : ما هي الرذيلة التي نتمت عليه بسببها ؟
فالدورف : رذيلته : إنه كان لديه تعريف خاطئ
للحرب . فالحرب ليست مسألة خطط
وذخيرة أو جراحة بل هي قبل كل شيء
تعريف يحددها كمعادلة كيميائية تعرضها
لالنجاح أو الفشل .

ليدنجيه : هذا رأي يا فالدورف وقد صح بالدليل
تعريف أستاذي . فهو الذي أنقذ فردريك
من الروس ولويزة من نابليون . إنى أذكر
هذا التعريف وأنا في موقف الانتباه : إن
الحرب هي الأمة .

فالدورف : هذا هو التعريف الذي خسرنا به الحرب !
وماذا تعني بالأمة ؟ هل أظن أنك تعني بها
ذلك الخليط من رجال مدفعية « بوتسدام »
والمصورين الهزليين بالجرائد الاشتراكية
وفرسان الموت ومقاولي دور السينما وأمراثنا
ويهودنا ؟

ليدنجيه : بل أعني هؤلاء الذين يفكرون ويعملون
ويشعرون في الأمة .

فالدورف : تعريفك ؟ انه زج لأركان الحرب العظيم
مع الطبقات الدنيا في البلاد ؛ وما يدعو
إليه هو جعل إعلان الحرب حقاً ديمقراطياً
وإعطاء كل ألماني حق الاقتراع عليها .
وهذا التملق ، نجحتم في جر الأمة كلها إلى
إدارة عملية كان ينبغي أن تبقى بين أيدينا ؛
لقد قمتم بحرب سلاحها ستون مليون سهم
ولكنكم فقدتم زمامها . وهذا هو خطر
الجمعيات العمومية . ومع هذا فأى نجاح
لم يكن قد أعده لكم تعريف أستاذي
ومدرستي ! لقد كانت نصيحة عملية
ودرس همة ومثابرة .. الحرب هي السلم .
فونجولوا : (يتدخل في الحديث مبتدأً) أنت محطى
يا فالدورف . لا شك أنى أقدر كل

ما عمله أستاذك من أعمال عظيمة بالرغم
من أنه كلف إدارة الامدادات بكل
ما لا يستحق الذكر من التوافه . إنى أقدر
أيضاً ما محتويه تعريفك من أمور سليمة
ومريحة . وصدقنى أن فكرة تمييز حالة
السلم عن حالة الحرب لم يبحثها أبداً أى
أركان حرب . ولكنى لا أعرف إلا كلمة
واحدة معادلة لكلمة الحرب وهي :
« الحرب » ، التي تعتبر وحدها المعادل
الحقيقى في كل تعريف والتي يقوم عليها
تعريفنا يا فالدورف . هذا التعريف الذى
لم نخدع ناخيينا كما لم نخدع « بيسارك » .
وهو للمحارب مبدأ خلقى ونصيحة عملية
أيضاً في كل وقت وظرف وأعنى به أن
الحرب هي الحرب !

فالدورف : خطأ ! خطأ ! إنه تكرر . كما لو كنت
تقول أن الجنرال دى فونجولوا هو الجنرال
دى فونجولوا .

فونجولوا : بالضبط ! وفي تعريفك هذا لى ، لا يوجد
تكرار وأنت نفسك تعرف ذلك بل إنك
تسمى الشيء بغير حقيقته كما لو اعتبرت
القائد النبيه مغفلاً ما دام ليس من أركان
الحرب الحقيقية .

موك : (عند دخوله) المستشار سيجفريد ينتظر
سعادتك في مدخل الطابق الأرضى .

وفي المشهد الخامس نلمس ازدياد تعلق سيجفريد
بجنيفاف « إنى أرى الآن فيك ما لم أكن قد رأيت من
قبل ، ما لم أراه في أى شخص ، هذه الشفاهة الخزينة
التي تزيل الحزن بالابتسام ، هذه الجبهة المنكسة لتتقى
الضوء وكأنها جبهة كبش يناطح كبشاً آخر . كل هذا
أراه من جديد ! »

وفي الفصل الثالث نشاهد منظر الفصل الأول مع
ادخال بعض التغييرات في ترتيب الأثاث وتعليق خرائط

على الجدران . الخ . تدل على أن القاعة قد استخدمت مركزاً لأركان حرب أثناء الثورة . في هذا الفصل ، تم القبض على زلتين فطلب من الشرطي المكلف بحراسته أن يقتاده إلى سيجفريد لأن لديه اعترافات يريد أن يقرأها له ، ثم صدر حكم باعدام زلتين ولكن مجلس الشيوخ خففه واكتفى بنفيه وترحيله خارج البلاد . فأرادت ايضا أن تحول دون مقابلة زلتين لسيجفريد ولكن هذا الأخير لاحظ ارتباطها وأدرك أنها تكذب عليه ولذا تمسك بمقابلته .

سيجفريد : هل اكتشفت لقب عائلي ؟

زلتين : لقد اكتشفت أن من يحكم عقله ويتحدث بذكائه ويتدبر بحكمة ليس ألمانيا . . . وعلى ايضا أن تواصل هذا المشهد .

ايضا : إني أحتقرك يا زلتين .

زلتين : إنه أول شعور تثره دائماً الحقيقة يا ايضا . ستكونين أقوى مني إذا لم تكوني موضع الاحترار بعد قليل .

ايضا : إني لا أعرف شيئاً عما يتحدث عنه ، يا سيجفريد !

زلتين : ايضا تعرف كل شيء يا سيجفريد . عما يتعلق بوصولك إلى عبادتها واللهجة الخاصة لأنينك واللوحه التي كنت تحملها على ذراعك والخاصة بجيش أجنبي ، يمكنها أن تشرح لك كل التفاصيل .

وبعد أن اعترف له زلتين بأنه ليس ألمانيا ، دار نقاش وحوار بينه وبين ايضا لتبقر له بالحقيقة . وفعلا أقرت بأنه عندما كان لا يعرف أية لغة ولا يقوم إلا بما نراه من حركات حيوان جريح ربما لم يكن ألمانيا .

وكان من الطبيعي أن يلتقى بعد ذلك بجنيف ليتوصل إلى الحقيقة كاملة غير متقوصة ، وبدأ صراع عنيف في داخله لأن ألمانيا كانت بالنسبة له بمثابة عائلته ومنزله وذاكرته . كان تاريخها هو شبابه الوحيد وأجنادها وهزائمها وأبطالها هم كل ذكرياته . كل هذا كان

سببه ماضياً براقاً وأما الآن وقد أدرك أنه ليس ألمانيا فماذا سيحدث ؟

سيجفريد : فكري يا جنيفيا فيما لا بد . أن يشعر به صبي في السابعة من عمره (١) عندما يتنكر له عطاء الرجال والمدن والأنهار ويدبرون له ظهورهم فجأة . لم أعد ألمانيا . كم هو بسيط . يكفي تغيير كل شيء . لم تعد أيام انتصاراتي هي « سودون » و« صادوا » (٢) لم يعد يوجد في علم بلادى خطوط أفقية . لا شك أن الشرق والغرب سيتبدلان حولي ومن كنت أعتقد أنهم مثال الأمانة العظمى والشرف ربما يصبحون بالنسبة لي مثال الخيانة والفظاظة . . . يكفي أن أفكر في أحد هؤلاء العطاء الذين أعززتهم كثيراً ليطيروني بضربة جناح .

جنيفيا : إذا كانوا حقاً عطاء ، ستراهم من وطنك الجديد .

وأخيراً اعترفت له جنيفيا بالحقيقة كاملة « أنت خطيبي جاك فورستيه . أنت فرنسي » .

ويعتبر المشهد السابع من الفصل الثالث من أهم المشاهد حيث يتجلى الخلاف والتعارض بين فرنسا وألمانيا في اختلاف اللهجة والأسلوب والحركات بين جنيفيا وايضا في الحوار الذي دار بينهما وبين سيجفريد ايضا : إذا كان جعلك مواطناً لي بعد جريمة فعفواً

يا سيجفريد (حركة مبهمه من سيجفريد) وإذا كان التقاطي لصبي مهمل يرتعد على باب ألمانيا وكساؤه بلطفها وتغذيته بقوتها يعد جريمة فعفواً .

سيجفريد : حسناً . . . دعيني .

ايضا : جميع القوانين كانت تهيبك لنا ياسيجفريد : التبي ، الصداقة ، الخنان . . . سهرت

(١) أمضى سيجفريد سبع سنوات في ألمانيا .
(٢) شاهدت هاتان المدينتان انتصارات ألمانية رائعة .

ايضا : لا يبدو عليك ذلك . إن سكوتك يعلو على أصواتنا .

جنيفايف : لكل منا أسلوبه .

ايضا : ألتبس أن تتنازلي وتنظري نحوي فكلماتنا تكافح . كفى عينيك تحديق أمامك دون أن تبصرى شيئاً .

جنيفايف : لكل حركاته .

ايضا : بأى حق أنت هنا ؟ من الذى استدعاك إلى هذا البلد الذى ليس لك ما تعملينه فيه ؟

جنيفايف : ألمسافى .

ايضا : زلتين ؟

جنيفايف : زلتين .

ايضا : زلتين خائن لألمانيا . أنت ترى ياسيجفريد أن هذه المؤامرة لم يكن هدفها إصلاح خطأ الماضى ولكن انتزاعك من البلد الذى أنت معقد أمله والذى منحك ما لم يمنحه دائماً للموكة : السلطة والتبجيل .

سيجفريد : ما ترفضة نفسى الآن . . . أرجو كما أن تتركاني وحيداً . . .

ايضا : كلا يا سيجفريد .

جنيفايف : لماذا يا جاك .

ايضا : اختر أحد الاسمين .

جنيفايف : إن الاختيار لسوء الحظ ليس بين اسمين : ولكن بين حياة عظيمة ليست ملكه وبين العدم الذى يتفق مع حالته . سيردد كل إنسان فى ذلك . . .

ايضا : عليه أن يختار بين وطن هو عقله ، تحمل أعلامه الحروف الأولى لاسمه وهى متشابهة ، وبمكته أن يساهم فى انقاذه من فرع مهلك وبين بلاد لم يعد اسمه منقوشاً فيها إلا على الرخام ، حيث يكون عديم الفائدة ، حيث لن تفيد عودته إلا صحف

عليك أسبوعين صباحاً ومساءً قبل أن تعود إلى وعيك . . . لم تأت من بلد آخر بل جئت من العدم . . .

سيجفريد : هذا البلد له سحره .

ايضا : لو كنت أعرف أن القدر سيعيدك إلى وطنك لما جعلتك مواطناً لى . . . إنى عرفت الحقيقة أمس فقط ، وكذبت عليك اليوم فقط ، لقد أخطأت . كان ينبغى على أن أبوح لك بكل شيء لأن هذا الاعتراف لا يغير شيئاً .

سيجفريد : حسناً يا ايها ، وداعاً .

ايضا : لماذا وداعاً ؟ أظن أنك ستبقى معنا ؟

سيجفريد : معكم ؟

ايضا : لن تفارقنا ؟ لن تتركنا ؟

سيجفريد : من أنتم ؟

ايضا : نحن جميعاً ، فالدورف وليدنجه وآلاف الشبان الذين صحبوك منذ قليل حتى هنا ، جميع الذين يؤمنون بك : ألمانيا !

سيجفريد : دعبنى يا ايها .

ايضا : لم أعتد أن أتركك عندما يصيبك جرح .

سيجفريد : إلى أين تريدن أن تصلى ؟

ايضا : إلى قلبك الحقيقى ، إلى ضميرك . أنصت إلى لقد سبقتك بيوم لأعرف نفسى فى هذا الضباب . سترى غداً كيف أن كل شيء سيصير واضحاً فى نفسك . إن واجبك هنا . منذ سبع سنوات ، لم يكن هناك دليل أو إشارة تم عن ماضيك . لا يوجد فيك إلا كل جديد ، ليست هناك نزعته تحاول أن تعيدك إلى الماضى الذى فقدته . إن جميع الروابط قد زالت . . . ما قولك يا آنسة ؟

جنيفايف : أنا سأصمت .

الصباح حيث لا ينتظره أحد من الفلاح
إلى الرئيس . . . أليس هذا صحيحاً ؟

جنيفيا : إنه صحيح .

ايفا : لم تعد له عائلة ، أليس كذلك ؟

جنيفيا : كلا .

ايفا : لم يكن له أبناء ولا أقارب ؟

جنيفيا : كلا .

ايفا : كان فقيراً ؟ لم يكن يملك منزلاً في الريف

أو شيراً من التربة الفرنسية ؟

جنيفيا : كلا .

ايفا : أين واجبك يا سيغفريد ؟ ستون مليون

شخص هنا ينتظرونك . هناك ، لا ينتظرك

أحد . أليس كذلك ؟

جنيفيا : لا أحد .

ايفا : تعال يا سيغفريد .

جنيفيا : نعم . ومع ذلك فهناك واحد ينتظره . . .

واحد ؟ في هذا المبالغة . . هناك كائن

حي ينتظره ، له قدر ضئيل من الضمير

وآخر من التفكير .

ايفا : من .

جنيفيا : كلب .

ايفا : كلب ؟

جنيفيا : كلبه . ينتظر كلبك يا جاك .

ايفا : هذا شيء يستوجب الضحك . . .

جنيفيا : إنه يستوجب الضحك أكثر مما تظنين :

إنه كلب شعره طويل . إنه أبيض اللون

ومثل جميع كلاب فرنسا البيضاء اسمه

« بلاك » ، إن بلاك ينتظرك ، يا جاك .

ايفا : كفى عن المزاح .

جنيفيا : نعم إنى أعرف أنك تريد أن أتكلم عن

فرنسا ولكنى لا أرى شيئاً آخر أقوله لجاك .

عظمة ألمانيا ضد عظمة فرنسا ، إنه في

الواقع موضوع شيق للدراما . . ولكن هذا
يا جاك هو دراما الغد .

ايفا : هل نستطيع معرفة ما هي دراما اليوم ؟

جنيفيا : الدراما يا جاك هي اليوم بين الجمع الذي

يهللك وهذا الكلب وهذه الحياة الصماء

التي تأمل فيها . لم أقل الحقيقة عندما قلت

أنه هو وحده ينتظرك . . . إن مصباحك

ينتظرك والحروف الأولى لاسمك المطبوعة

على ورق خطاباتك تنتظرك وأشجار

شارعك وشرابك وملبسك الذي لم يعد

يطابق ذوق العصر ومع ذلك احتفظت به

دون أن أدري لذلك سبباً ، وفي هذه

الحرق البالية ستجد راحتك . فهذا الرداء

غير المرئي الذي تنسجه على الكائن الحي

طريقة الأكل والمشى والتحية ، وهذا

التوافق الرائع في الطعوم والألوان والروائح

الذي نحصل عليه بحواسنا ونحن صغار ،

كل هذا هو الوطن الصحيح وفيه ما تفتقر

إليه . . ولقد أدركت هذا منذ وصولي إلى

هنا . إنى أفهم سبب اضطرابك المستمر .

هناك فرق بين العاصف والزنايب والزهور

في هذا البلد وبينها في بلدك ، فرق في

الطبيعة غير ملموس ولكنك لا تقبله . إنك

عندما تلتقي ثانية بحيواناتك وحشراتك

ونباتاتك وبالروائح التي تختلف فيها الزهرة

عنها في البلد الآخر ، سيمكنت أن تعيش

سعيداً حتى مع ذاكرتك الحالية لأنها هي

التي ستشغلها . والخلاصة أن كل شيء

ينتظر في فرنسا ماعدا الناس . أما هنا فلا

يعرفك ولا يهتم بك أحد غير الناس .

ايفا : تستطيع أن تلبس ثمانية ملابسك الفرنسية

يا سيغفريد . ولن تتخلى عندئذ عن هذه

مهللون لك . استمع إلى صوت هذا الشعب
الذى يناديك . ألا يعادل كل ذلك نباح
كلب ؟ . . بين هذا الضوء وذاك الظلام ،
بين ألمانيا وبلاك ، أيهما تختار ؟

وينتهي هذا الفصل وسيجفريد في حيرة من أمره
لا يدري أيهما يختار : ألمانيا التي وصل فيها إلى قمة
المجد أم فرنسا وطنه الأصلي مهد طفولته وشبابه ومستقر
ذكرياته العزيزة ، لأنه « ماذا يستطيع الأعمى أن
يختار ؟ » .

وفي الفصل الرابع والأخير نشاهد محطة على الحدود
مقسمة إلى قسمين بواسطة لوح للبضائع وباب صغير .
محطة ألمانية فخمة ونظيفة كبنك ، محطة فرنسية نموذجية
يوجد بها موقد وباب حجز وإعلانات دون إطار .
يقف بنا المؤلف طويلاً عند محطة السكة الحديدية التي
تقع على الحد الفاصل بين ألمانيا وفرنسا ليشعرنا كم هو
سخيف وهمي ذلك الخط المثالي الذي يفصل بين البلدين ،
ويجعل منهما عدوين لدودين . فكم يثير دهشتنا وسخريتنا
هذا الحديث الذي دار بين موظف الجمر الكفرنسي
« بيترى » وبين جنيفاي :

بيترى : لا تتبخرى هكذا على الخط المثالي ؟

جنيفاي : على الخط المثالي ؟

بيترى : تعبير فني في الجمارك . إنه يعني الحدود . .
أنت ترين جيداً هذا الخط الأصفر الذي
يشق القاعة ويختفي في المقصف ودورة
المياه ، إنه الخط المثالي .

جنيفاي : (وهي تتبعد) أهو خطر ؟

بيترى : إني أرى أنك لا تعملين ذلك عن عمد .
ونقل أيضاً جانباً من الحديث الذي دار بين بيترى
وموظف الجمر الألماني شومان في هذا الصدد :

بيترى : كنت أعتقد أنه من المتفق عليه أن كل
واحد منا سينفض الغبار ابتداء من الخط
المثالي نحو الخارج . . . يمكنك أن تحتفظ
بغبارك لأجل بلدك .

السنوات السبع التي طوقتك بها ألمانيا
إلا على نحو ما تتخلى عنها شجرة . إن هذا
الشخص الذي جمده شتاؤنا التليد سبع
مرات ، وهذا الذي أدفأه أحدث وأنشط
ربيع في أوروبا سبع مرات ، صادقني قد
أصبح من الآن فصاعداً مكوناً من مادة
عدم الحساسية بالنسبة للمشاعر والأجواء
المعتدلة . ولن تعود لك أبداً عادتك عند
جلوسك على واجهات المقاهي . إنها توجد
مع أشجار زاننا الجبارة ومع أنهارنا
الفياضة ومع صحب المناظر والشهوات
التي تغمر النفس . لا يا سيغفريد إنك
لا تستطيع أن تغير القلب الواسع الذي
وهبناه لك بآلة الضبط هذه ؛ هذه الساعة
المنهية التي تدق وتوقظ قبل كل انفعال
يمكن أن يثيره فيك قلب فتاة فرنسية .
فتخبر يا سيغفريد . لا تدع صيحات ذلك
الماضي الذي لم تعد تعرفه والذي قد يستلون
منه كل أسلحة الملق والدس للقضاء عليك ،
تؤثر عليك . ليس الكلب هو الذي وضعته
كقطع لك هذه المرأة في فرنسا ، بل أنت
نفسك ، أنت نفسك كشخص غير
معروف ، مجهول ، ضائع إلى الأبد .
لا تصح بنفسك في سبيل شبحك .

جنيفاي : تخبر يا جاك . لقد رأيت كيف كنت على
استعداد لأن أخفي كل شيء وأن أنتظر
فرصة أقل وقعاً بل أنتظر شهوراً ، ولكن
لم يشأ القدر ذلك . أنتظر الحكم .

أيفا : احترس يا سيغفريد ! ينتظر أصدقائنا
عودتي . سيحضرون . سيحاولون أن
يجروك . أذعن للصدقة . انظر . انصت
إنهم ينصبون أنوار الزينة من أجلك . إنهم

تُختلطاً معاً . إنى أرفض أن أحضر أحدوداً
داخل نفسى . لن أعود إلى فرنسا كآخر
أسر أطلق سراحه من السجون الألمانية ،
ولكن كأول منتفع من علم جديد أو قلب
جديد . . . وداعاً . يصفر قطار كما :
سيجفريد وفورستيه يقولان لكما وداعاً :
فالدورف : وداعاً يا سيجفريد . نتمنى لك حظاً سعيداً
فونجلوا : وداعاً يا سيجفريد . أتمنى لك حظاً سعيداً .
فكر فى القناع الذى يضعه جميع الفرنسيين
والذى يقهم من استنشاق غازات أوروبا
القاتلة ولكنه كثيراً ما يعوق التنفس
وحجب الرؤية .

سيجفريد : سأكون الفرنسى غير المقنع المنحدر من
الألماني فاقد الذاكرة .

تسعى المسرحية كلها إلى الإيحاء بأنه وإن اختلف
الشعبان الفرنسى والألماني فى الثقافة والحضارة والزواج ،
إلا أن هذا الاختلاف لا ينبغى أن يكون اختلاف عداوة
وتعارض ، بل اختلاف التقاء وتكامل . فترى
جيرودو يتمنى مثلاً أنه لو شاع فى فرنسا مزيد من
روح الشعر وشاع فى ألمانيا مزيد من ضوء العقل باعتبار
أن الروح الشعرية ربما كانت أقوى وأعمق فى ألمانيا
بينما يمتاز الفرنسيون بضوء العقل الكاشف المترن فيما
يرى المؤلف . فالمسرحية تعتبر من هذه الناحية حامة
سلام بين الدولتين فضلاً عن أنها تعالج حيرة إنسان
حساس يمتاز بين حاضره المجد فى ألمانيا وماضيه اللاصق
بشغاف قلبه فى فرنسا ، وإن انتهت بإعلان جنفياف
أنها تحب فى الرجل فورستيه الفرنسى وسيجفريد
الألماني معاً .

والواقع أن جيرودو قد شغلته طوال حياته مشكلة
العلاقة بين وطنه فرنسا وألمانيا . وقد اتخذ من سيجفريد
رمزاً لهذه العلاقة ، حتى رأيناها يواصل الكتابة عن
سيجفريد طوال حياته ، بعد أن تصور قصته لأول مرة

شومان : معذرة .
ونقل أخيراً طرفاً من الحديث بين بيترى وسيجفريد
بيترى : ألتستدفىء أو لتدخل فرنسا كنت قد
حضرت إلى قاعى ؟

سيجفريد : لماذا ؟
بيترى : يمكن أن تستدفىء من فوق الحاجز وسيان
عندى أن تكون يدك فى فرنسا .

سيجفريد : شكراً .
التقى سيجفريد بالجنرالين الألمانين فالدورف
وفونجلوا على الحدود ودار بينهم الحديث الآتى :
سيجفريد : هل طلب إلى أن أبت فى شىء ؟
فالدورف : فى اختيار وطنك .

سيجفريد : لقد اتخذت هذا القرار يوم أن ولدت .
فونجلوا : لقد كان لك مولدان يا سيجفريد .
سيجفريد : إذا تعدد الميلاد فالأول هو الأفضل كما هو
الحال فى الموت .

ولما أصر سيجفريد على العودة إلى فرنسا . اقترح
فالدورف أن يشهد هو وفونجلوا بأنهما رأياه جريحاً فى
الليلة الماضية قريباً من الحى المحترق وواقعاً فى اللهب ،
بينما اقترح فونجلوا نوعاً آخر من الموت لا يربط اسمه
بالسياسة كثيراً كغرق فى نهر أو بحيرة . ولكن
سيجفريد رفض عرضهما وأبدى لها رغبته فى حمل
الاسمين والمصيرين اللذين وهبهما له القدر .

سيجفريد : سأعيش ببساطة . سيعيش سيجفريد
وفورستيه جنباً إلى جنب . سأحاول أن
أحمل بشرف الاسمين والمصيرين اللذين
وهبهما لى القدر . إن الحياة الإنسانية
ليست دودة يكفى تقطيعها إلى قسمين
لكنى يصبح كل قسم كياناً كاملاً . أنه
لمن المبالغ فيه أن تحل الرذائل والفضائل
معاً فى نفس بشرية واحدة بينما كلمة
« ألماني » وكلمة « فرنسى » ترفضان ان

التي يسكت فيها عمال المناظر في المسرح والتي ينخفض فيها صوت الملحن والتي يعرف فيها النظارة كل شيء بطبيعة الحال عن محنة «أوديب» و «عطيل» ، ومع ذلك يرتعدون عند معرفة ما كانوا يعلمونه منذ الأزل « ولا نستطيع أن نتجاهل الدور الذي يلعبه القدر في هذه المسرحية . فبعد مرور سبع سنوات على اختفاء جاك فورستيه ، يأخذ القدر صورة زلتين ويحث جنيفاي على الذهاب إلى جوتا حيث تتأكد من أن سيجفريد هو جاك : « أحببت جاك فورستيه . ومنذ بداية الحرب ، اختفى . ومنذ سبع سنوات لم تصلني كلمة منه أو إشارة إلى وفاته . ها هي المرة الأولى التي يتنازل فيها القدر ليهم بي ويخبرني » ألم تصبح جنيفاي منذ هذه اللحظة آلة في يد القدر مع أنها تعلم أنه ليس للقدر تأثير عليها ؟ ها هي تقول : « إنى ابنة غير شرعية . لم يكن لي أبداً أهل . . لا تأتي المأساة إلا وأنا على تمام الاستعداد للمساهمة فيها . سأصبر كفيدير ولكن دون ابن زوج ودرن زوج ودون تشكك الضمير أى فيدر هازلة . لم يبق بعد شيء كبير للقدر » .

غير أن القدر هو الذي أفسد الأمور بينها وبين فورستيه قبل نشوب الحرب بشهر واحد ، ليجنبها لبس الحداد : « إننا اختلفنا قبل نشوب الحرب بشهر إثر مشاجرة بسيطة جداً ، فافترقنا وبذلك جنبني القدر مفارقة الحياة ولبس الحداد » وهو الذي - على حد قول سيجفريد - « يلتمس المعذرة عندما يغطي الثورات بطبقة من الجليد » وهو الذي - على حد قول جنيفاي - يخطئ عندما يأتمن امرأة على أسرارها . وفي النهاية هو الذي دفع جنيفاي إلى الكلام وإلى مصارحة سيجفريد بكل شيء رغم أنها كانت على تمام الاستعداد لأن تصبر طويلاً قبل الإقدام على هذه الخطوة : « كنت على استعداد لأن أخفي كل شيء وأن أنتظر فرصة أقل وقعاً بل أنتظر شهوراً ، ولكن لم يشأ القدر ذلك » .

في سنة ١٩٢٢ . والشيء المحزن في تاريخ هذا الكاتب الإنساني العظيم هو أن الأحداث وتطورها قد فجعته في آماله وفي روحه الإنسانية المسالمة الحرة ، فإنه لم تكده تمضي أعوام حتى أخذت بوادر العداوة تنبثق من جديد بين ألمانيا وفرنسا ، ولم يكده هتلر يصل إلى الحكم والسيطرة على ألمانيا في سنة ١٩٣٣ حتى أخذ يوضح روح الحرب والعداوة عند الشعب الألماني مما أصاب جان جبرودو بالفزع والمرارة ، فراه في سنة ١٩٣٤ يكتب لمسرحية سيجفريد ملحماً سماه « نهاية سيجفريد » وعندما أعيد طبع هذه المسرحية في سنة ١٩٣٨ نراه يغير بالفعل خاتمها ويجعل سيجفريد يموت برصاصة من أحد الجنرالات الألمان الذين دبروا الثورة ضده وكأنه بذلك قد استأنف حياته الأولى ، حياة جاك فورستيه ومات كفرنسي في معركة بينه وبين الألمان . ولقد ظل جبرودو حياً حتى شهد الألمان يغزون وطنه من جديد ويحتلونهم أيام هتلر في الحرب العالمية الثانية ، كما شهد الشعب الفرنسي يخوض معركته الخالدة معركة التحرير ، لأنه لم يمت إلا في ٣١ يناير سنة ١٩٤٤ .

ولا يزال النقد مختلفين في المفاضلة بين الخاتمة الأولى للبطل والخاتمة الثانية ، خاتمة المصالحة والسلام وخاتمة العداوة واستئناف الحرب ، وإن يكن المؤلف نفسه قد ساقه ضميره الوطني إلى الخاتمة الثانية . ومن جهتنا ، فإننا نعتقد أن الخاتمة الأولى أقوى - لا من الناحية الإنسانية فحسب - بل ومن الناحية الوطنية أيضاً ، حيث فضل سيجفريد أن يعود إلى وطنه الأول مهد شاباً وذكرياته الأليفة كرجل فرنسي عادي ، على أن يواصل الحياة في وطن آخر حتى ولو وصل فيه إلى ذروة المجد والمحبة الشعبية بل ورياسة الدولة .

نلاحظ أن خاتمة هذه المسرحية تركنا في وضع لا يختلف كثيراً عن بدايتها . فلإننا منذ البداية نعرف أن سيجفريد هو فورستيه . وحدثنا زلتين في هذا الشأن في المشهد الثالث من الفصل الثالث قائلاً « إنها اللحظة

لماذا جاء القدر بكل هذا؟ يمكننا أن نجد الرد على هذا السؤال عند سيغفريد: «كثيراً ما ينوب القدر عن البشر في حل الألغاز التي تعرض لهم. فيستخرج لنا من جوف البطاطس ماساً نادراً مفقوداً أو يهدينا بعد مائة عام إلى حطام سفن كان العالم كله قد سلم بضائعها» إن القدر في هذه المسرحية ليس بالعنيف الخاقد بل هو من أسرة المجمع "Ensemblier" وهو الاسم الذي تطلقه ايزابيل في مسرحية «انترمتزو» على الإله المدبر الذي يثر النكبات الجليلة اللازمة لتعادل جميع الأشياء ولانسجام العالم.

لا تستسلم كثيراً من شخصيات مسرح جيرودو للقدر بل تقاوم بأن تفكر في حقيقة المأساة ودواعيها حتى يتبين لها أن من وراء ظاهر هذه المأساة إنسانية واضحة، لذلك يسبغ عليها جيرودو طرفاً من الملهة ليجعل العقل يسمو على العاطفة، وليجعل الفكاهة تخلص الناس من مرارة الجذ وقسوته، فكأنه يعتبر أن المأساة لا توجد في حياة إنسان إلا إذا اعتبرها هو مأساة. وهو يهدف إلى إدخال السعادة إلى قلوب البشر.

وإذا انتقلنا بعد ذلك إلى الحديث عن أبطال المسرحية الأربعة (جنيفاف - ايفا - زلتين - سيغفريد)، فيجب ألا نبحث فيهم عن طباع فردية بالمعنى الضيق كما أنه لا يجوز اعتبارهم رموزاً مجردة. فإنهم يجسمون موقفاً جديداً تجاه العالم حيث كل إنسان يتميز عن غيره من جهة نفسه وجسده كما يتميز كوكب عن باقي الكواكب. فإن كلا منهم يعبر عن طموح عميق للكائن البشري وعن موقف عميق لإزاء القدر. ولا شك أننا ننتقل بشخصية سيغفريد أكثر من باقي الشخصيات. وتعتمد الناحية النفسية في هذه المسرحية على تطور عواطفه ومشاعره تجاه البطلتين ايفا وجنيفاف اللتين ترمزان إلى ألمانيا وفرنسا، وتجاه مولده وماضيه والنوعين المختلفين من الحياة. هل سيتخذ قراراً حاسماً هل سيضحى بمجده؟

إن شخصيات هذه المسرحية تؤثر فينا وتثير الشفقة والإعجاب. فإن جنيفاف ابنة غير شرعية وبيتمة. وهي مثالة فرنسية كانت مخطوبة لحاك فورستيه الكاتب الفرنسي الشهير الذي اختفى أثناء الحرب العظمى الأولى. وهي دمثة لطيفة كما أن حبها لفورستيه رقيق عاطفي وشاعري. وقد أخذت تستعيد الثقة في نفسها عند رؤيتها صورة زوجة «فرمير دي لفت» في مكتب سيغفريد لأنها «الشيء الوحيد المشترك بين حياته السالفة وحياته اليوم». لأنها رقيقة وعاقلة فهى تطمئن سيغفريد عندما يبدو عليه القلق بقولها «تستطيع نصف الكائنات أن تغير دون ألم الاسم والدولة؛ وهؤلاء هم كل النساء» ولكنها رويداً رويداً تشعر بأنها لا تستطيع كتمان السر فإن حبها لسيغفريد أقوى من أى شيء آخر فتصارحه قائلة «أنت خطيبي جاك فورستيه. أنت فرنسي». وتعتمد المسرحية على سفرها إلى ألمانيا لتكشف لسيغفريد عن حقيقته، وقد أكد زلتين ذلك بقوله إن «مصر العلاقات بين فرنسا وألمانيا يمكن أن يتوقف على سفرها». وتنتهى المسرحية بعودتها مع سيغفريد إلى فرنسا.

كان لهذه الفرنسية منافسة خطيرة تنازعها على سيغفريد وهي ايفا. وكانت ايفا امرأة جميلة وعاقلة ووطنية ولكن مشكوكاً في اخلاصها. وقد ضحت بشبابها من أجل سيغفريد الذي تشرب بمبادئها. وهي مهتمة به وتدرك خطورة الموضوع الذي ينغصه. وعندما لاحظت أنه على وشك أن يتخلى عنها دافعت بكل شجاعة عن تصرفاتها السابقة لإزائه.

وكانت ايفا تبغض ابن خالتها زلتين لأنه يريد أن يتحقق من شخصية سيغفريد وماضيه. وهو شاب شعره أشقر، ويتميز بخياله الحبيب والبعد عن الحقائق والعجرفة المتأصلة. وقد كان لديه ضلع ناقص كما نثى بذلك مشيته كما كان كعب إحدى ساقه أغلظ من الآخر. وكان كثير التردد على المقاهي والأروقة

تحبه ، وبين فرنسا وحياة يبدأها من جديد بمعاونة
خطيبة قطع صلته بها منذ بضعة سنوات . وبعد قليل
من التردد ، وقع اختياره على فرنسا .

وتنجلى روعة البناء والتكوين والفن في هذه
المسرحية . ان سيغفريد يجمع بين المتناقضات . كما
تعتمد المسرحية على التناقض الموجود بين فرنسا
وألمانيا ، ونلمسه في اختلاف أسلوب ولهجة وحركات
كل من شخصيتي ايغا وجنيفاف كما ذكرنا من قبل .
ولا يكتفى المؤلف بأن يقوم بمقارنة صعبة بين فرنسا
وألمانيا بل يهتم أيضاً بموضوع الأمانة والصدق تجاه
الحياة .

وتتميز هذه المسرحية بدراية جيروودو بشئون
السلك السياسى والحروب والجمعيات السرية . الخ .
كما تتميز أيضاً بإلمامه العميق بثقافة وحضارة ومزاج
كل من شعبي فرنسا وألمانيا . ولا شك أن ذلك يرجع إلى
دراسته للثقافة الألمانية وإلى أسفاره . أما عن فكرة
« فقدان الذاكرة » فلا بد أن جيروودو قابل أمثال هذه
الحالة لأنه اشترك في الحروب وجرح فيها .

ونجد في هذه المسرحية قدرة عجيبة على التأثير
وإثارة الشفقة . ولكن كل هذا يجب ألا ينسينا أن
جيروودو كان ينبغي أن يجعلنا نواجه المسائل الكبرى
التي تتعلق بمصائرنا : الحب كحب جنيفاف لفورستيه
وحب ايغا لسيغفريد وحب الوطن ، الغيرة كغيرة
زلتين من سيغفريد ، تعريف السلم والحرب كما يبدو
ذلك في المناقشة بين قواد سيغفريد ، الحياة والموت ...
وتشع هذه المسرحية بالتفاوت لأنها كتبت في وقت
ساد فيه الاعتقاد بإمكان دوام السلم . إن هذا العالم الذى
جعله علم الإدراك البشرى مخيفاً سيتولى إعادة الثقة إلى
الإنسان : تلك الثقة التى سبب فقدانها المحاولات الأئمة
للانشقاق والانقسام . فإنه « كثيراً ما ينوب القدر عن
البشر في حل الألغاز التى تعرض لهم » .

وحامات السباحة . إنه وطنى متطرف ، وألمانى صميم
يبغى أن يبقى على التقاليد الألمانية . وهو يجمع بين
الذكاء والنشاط ويعرف كيف يحبك الدسائس ، وقد
قام باستدعاء جنيفاف لينزع من سيغفريد مجده . كان
يحب الربيع والموسيقى والسرور والسلم ، ولكن الغيرة
والحقد يجعلانه ينسى كل شعور إنسانى . فيتحدث عن
سيغفريد مع ايغا قائلاً : « فليجد عائلة أو ذاكرة ،
وسيصبح عندئذ نداءً لنا » . وكان له مخبرون وجواسيس
نذكر منهم « موك » ، حاجب سيغفريد .

أما سيغفريد فكان طويلًا : كسنتائى الشعر ومبتسما
وهو يجمع بين شخصيتين : إنه الألمانى ذا السبعة
الأعوام والكاتب الفرنسى جاك فورستيه . كان
خطيب جنيفاف . فقد ذاكرته في الحرب وعثرت عليه
ايغا وقامت بإعادة تثقيفه . وقد تعلم اللغة الألمانية في
سنة شهر وأصبح مستشار ألمانيا . وقد طرأ على حياته
تغيير جذرى « إنهم يدعونه يكتب بالمداد الأحمر وهو
تمقت ذلك ! ويدخن السيجار مع أنه يبغضه » .
وبالرغم من أنه يعتبر ألمانيا بمثابة عائلته وبيته وذاكرته ،
فإنه تتوق نفسه إلى الاستدلال على ذويه ويبدو عليه
القلق عندما يقول إن « أكبر عطف أستطيع أن أطمع
فيه من الناس هو جهلهم بمصيرى » . وعندما عرف
الحقيقة صاح قائلاً « ماذا يستطيع الأعمى أن يختار » ثم
قرر العودة إلى وطنه ليعيش مع جنيفاف .

أما باقى الشخصيات فقد أجاد جيروودو تصويرهم .
نذكر منهم روبينو رمز الصداقة ، والقواد ليدنجيه
وفون فالدورف وفونجولوا وهم نموذج للعسكريين الألمان .
يشبه الحدث في هذه المسرحية أحداث مسرحيات
راسين (١٦٣٩ - ١٦٩٩) . فنجد أزمة واحدة قصيرة
حاددة . لقد عرف سيغفريد أنه هو الفرنسى جاك
فورستيه كما أدرك هذه الحقيقة بضعة شخصيات من
صالحها جميعاً كما أن هذه الحقيقة . إن سيغفريد سيد
مصيره : فله أن يختار بين ألمانيا والسلطان وامرأة

تبدو الفلسفة الاجتماعية طوال هذه المسرحية حتى في المقدمة التي يعلن فيها قديم الشخصيات العظيمة والأقرباء الذين أتوا من أركان ألمانيا الأربع لكي يتعرفوا في سيجفريد أحد أبنائهم الذي فقد في الحرب ؛ وان الحقائق والأفكار والأمثال متناثرة هنا وهناك في المسرحية . ولنذكر بعضها على سبيل المثال لا الحصر : « هل تزعم أن الشبه كالأمراض التي قد تخطئ أحد الأجيال ؟ » و « لا دخل للقومية في أساس مودتنا » و « إن البلاد كالفواكه بداخلها الديدان التي تفسدها » و « إن الموتى من عظام الرجال ينتقلون بين الأفلاك ولكن لا تتغير جنسيتهم » و « إن الحياة مغامرة مريبة بالنسبة للأحياء وشيء مستحب بالنسبة للموتى » .

تعتبر هذه المسرحية من المسرحيات المثالية الصادرة عن تفكيره ذهني . ويتفق النقاد على رفعة مستواها الثقافي ذلك المستوى الذي تحس بأن مؤلفه يملك من الثقافة الرفيعة ما يعطى أدبه قيمته الفذة ويجعل من قراءته أو مشاهدته متعة رفيعة . وتتسم هذه المسرحية بتهكم وسخرية من نوع خاص ؛ فإن جيرودو لا يتهم على الأفراد أو الهيئات بل على القدر وعلى العالم أجمع في نظامه المزعوم وفوضاه الظاهرة .

أما عن أسلوب هذه المسرحية فهو من أغنى الأساليب الفرنسية وأغزرها . وأشدها عمقاً وشاعرية . تمازجها روح ساخرة مرهفة .

وقد قمت بترجمة هذه المسرحية إلى اللغة العربية في سنة ١٩٦٣ بتكليف من وزارة الثقافة والإرشاد القومي . والنص الذي ترجمته إلى العربية هو النص الأصلي الذي كتبه جيرودو سنة ١٩٢٨ كما ورد في مجلة « لايبتييت ايلستراسيون » في عدد أغسطس سنة ١٩٢٨ . وقد اخترنا هذا النص لأن خاتمة مسرحية سنة ١٩٢٨ أكثر جمالاً وفتنة وإنسانية من خاتمة مسرحية سنة ١٩٣٨ . وقد تولى المرحوم الدكتور محمد مندور مراجعة هذه الترجمة ؛

في سنة ١٩٢٩ ، قدمت لجرودو كوميديا « أنفريون رقم ٣٨ » . ونرى في هذه المسرحية أن جويبتير يضيق بنفسه ويقلل من قدرها إذ أنه لا يجد فرقاً بينه وبين الأمور المتوفرة في العالم والتي يعرفها الناس ككل المعرفة ؛ فهو يقول : « أستطيع أن أسبب النسيان تماماً كما يفعل الأفيون ، وأن أسبب الصمم تماماً كما تفعل حشيشة الهر . فللآلهة المتكاملة المتحالفة في السماء نفس السلطان تقريباً الذي تتمتع به الآلهة المبعثرة المشتتة في الطبيعة » . وهذا السلطان ضئيل محدود : « تخلوا عن أوهاكمم فلسنا إلا آلهة » . لماذا يجعل جيرودو « سيد الأوليمب » يفوه بمثل هذا الكلام ؛ إن قيمة الآلهة في نظر جيرودو أسطورية ؛ وهو يطرب حين يراها موضع استخفاف وسخرية ؛ والناس ينظرون إليها على أنها « قدر تقليدي » ويتعونها باللاوعي وبعدم المسئولية ؛ ويتهمونها بالمتناقضات وبقلة العقل ؛ والحق والعمى والصمم . ولكن الأمر على عكس ذلك عندما تنتقل من الآلهة أي من أداة التنفيذ في أيدي القدر إلى القدر نفسه ؛ ففي هذه المسرحية ؛ يطالب جويبتير صراحة بأن يقضى ليلته مع « الكمين » بعد الزيارة الأولى التي قام بها خلصة ؛ لأنه يفرض إذن على امرأة وفيه أن تخون زوجها الذي تحبه وأن تخالف قوانين البشر لتصبح خالدة . إنه يعمل مندوباً عن قوة أرفع وأسمى منه .

وفي سنة ١٩٣١ قدمت له « يوديت » ؛ وفي سنة ١٩٣٣ « انترمزو » . وفي سنة ١٩٣٤ « تسما » . وقد قدمت له في سنة ١٩٣٥ مسرحية « لن تقوم حرب طروادة » . ويجدر بنا أن نقف قليلاً عند هذه المسرحية لأنها من أهم مسرحيات جيرودو . وهي مشتقة من قصة من قصص الإلياذة تناولها جيرودو بالتحليل والتحوير والصقل ؛ فجعل هكتور يعود من حرب محلية استغرقت زمناً أرق الحارين ؛ ولذلك فإنه ينشد السلام ؛ ويريد الهدوء ؛ فقد خسر الحرب ؛ وعرف ما فيها من آلام وشقاء . ولكن تقف في وجهه العواطف

المتناقضة فالإغريق يريدون الثأر ممن انتهك حرمتهم ، والطرواديين يريدون الاحتفاظ بهيلانه الجميلة ، وبين هؤلاء وأولئك هكتور ونساء المدينة اللواتي لا يردن تعريض أزواجهن وأولادهن للقتل . وفي وجه هذه الفئة المناهضة للحرب تقف جبهة مكونة من رجال بلغوا سن الشيخوخة يريدون أن تمتعوا أبصارهم بجمال هيلانه واقفين أن الحرب لا تصيبهم في أنفسهم بأذى لأنهم لن يحملوا فيها سلاحاً ، ويمثل هؤلاء الشاعر السياسي « دموكوس » . ونرى مما يعرضه جبرودو أن القائلين الكبارين للشعب لا يريدان الحرب كذلك ، ولكن رغم كل هذا ولأسباب غير مفهومة تقوم الحرب . لقد كانت هيلانه مستعدة للرجوع إلى زوجها ، وكان قائد الطرواديين مستعداً للاعتذار والتعويض ، وهيلانه لا تحب باريس الذي اختطفها أكثر مما تحب زوجها « منيلاس » . ولكن رغم هذا كله قامت الحرب لأن « حتمية » تفرضها . وهكذا انتصر القدر الأعمى ، الأنانى ، الوحشى الذى يصير المرء فى يده ألعوبة سهلة طبيعة ، وتعرضت الإرادة الشخصية والمحاولات البشرية والآمال الإنسانية للاستهزاء والتلاشى والعدم . وفى إمكاننا أن نقول إن الأمر ليس أمر الآلهة ولكن أمر القضاء والقدر الذى يعرفه جبرودو فى شيء من الغموض بقوله « إنه صورة سريعة للزمن » . ومما لاشك فيه أن جبرودو متأثر فى اتجاهه هذا بالتيار الذى كان محيطاً به إبان وضع مسرحيته ، فقد كانت كل من ألمانيا وفرنسا تتحفظ ضد الأخرى وتستعد لها .

وفى سنة ١٩٣٧ ، قدمت له مسرحية « الكترا » التى تتكون من فصلين ، وهى فى درجة من متانة الأسلوب لم نعهدها منذ راسين . ونرى فيها أن جبرودو يحور مأساة سوفكليس القديمة لكى يثبت أن الحياة تكون خيراً لأهلها لو أنها خلت من الكراهية والحرص على الأخذ بالثأر . فانه يجعل الكترا تكره أمها دون أن تعلم حقيقة الجريمة التى ارتكبتها بالاشتراك مع عشيق لها

يدعى « إيجستوس » . وكان عشيق أمها وقد أصبح ملكاً على المدينة يتصور أن الكترا تعلم الحقيقة ويحاول أن يردها عن نية الثأر ويسعى جاهداً أن يباعد بينها وبين الآلهة . إذن جبرودو يرسم لنا إيجستوس فى صورة من يريد أن يدفع المأساة عن البشرية رغم ما قد ارتكبه من قبل - أى أن عقله أخذ يتغلب على عاطفته . ولكن رغم كل هذه المحاولات تقع المأساة إذ أن أهل كورنثوس أقبلوا لمهاجمة المدينة وإيجستوس يريد أن يفرغ لهم ويدفع عاوانهم ، ويختبئ العدو الداخلى الممثل فى الكترا . فهو يتوسل إليها أن تهدأ وأن تدع له فرصة رد العدو ويعدها نظير ذلك أن يعترف علانية بأثمه وجرمه ، ولكنها تأبى :

إيجستوس : لا تعاندى ! أنت رديعة يا الكترا ! فى أعماق نفسك وديعة ، فاستمعى إلى نفسك . إن المدينة ستهلك .

الكترا : فلتهلك .

وهكذا يبدو جلياً أن الكترا هى سلاح القدر ، وما يشاء القدر لا بد من نفاذه ، فيقتل إيجستوس : وإذ هو يقضى نحبه تحت طعنات « أورستيس » شقيق الكترا ، أخذ يناجها بنداء الحب القوى الطاهر ، رمزاً إلى أن الأمل الأخير فى إنقاذ العالم من المأسى هو الحب . وفى سنة ١٩٣٧ قدمت له أيضاً « ارتجالية باريس » وهذه المسرحية تعيد إلى ذاكرتنا « ارتجالية فرساي » التى قدمها موليير سنة ١٦٦٣ . إن وحدة التفكير الفنى عند موليير وجبرودو قد قضت على الفاصل الزمنى بينهما ، وهو قرابة ثلاثة قرون . ففى نصوص سنة ١٦٦٣ لم يكن الأمر يتعلق بموليير أو بفرقة أو بأثاره أو بنقاده ، وإنما كان الأمر يتعلق بالمسرح ذاته : وهذا ما نجده بالذات فى ارتجالية جبرودو :

وفى سنة ١٩٣٨ ، قدمت له مسرحية « نشيد الأناشيد » . أما فى سنة ١٩٣٩ فقدمت له « أوندين » وهى مسرحية من ثلاثة فصول وبطلتها جنية أو حورية

ولإنعاش المسرح ، يتنكر جيرودو نوعاً من المشاركة بين أبطاله والجمهور الذي يتخذها شاهداً ويدعوه إلى المشاركة في المناقشة التي تستند موضوعاتها على عناصر ذات طابع عام مثل الأمانة والظهارة والتسامح وتحول الشخصية والسلم والحرب والحياة والموت ومصير الجنس البشري . . . الخ .

وبحيا أبطال جيرودو في جو برئ وعجيب ويتسمون بالخير والسمو وإن كنا نجد أحياناً بعض الشخصيات الهزيلة التي تمثل تفاهات الحياة . فإن سيجفريد وهكتور وأوليس وايزابيل كائنات سامية ، وأهم ما يدعوننا إليه الأبطال هو مواجهة القوى التي تهدمنا ومقابلتها بابتسامة الرضا وبشعور عميق مقدر للأخوة البشرية .

أما عن أسلوب جيرودو ، فقد وصفه « البريس » في « ثورة كتاب اليوم » (١٩٤٩) بأنه يعبر عن الموهبة الشعرية .

ويغلب على مسرحيات جيرودو بساطة الأحداث ، وبعدها عن الواقع وصادورها عن تفيقه خيالي يتقل به للمسرح احتقاره للواقع اليومي وحلمه بعالم مسحور ، وعدم انتمائه لأي مذهب أو اتجاه فكري أو فني من المذاهب والاتجاهات التي كانت تتصارع في وطنه خلال حياته كلها . وقد أصبح مسرحه متعة للخاصة من المثقفين الذين يروعهم الخيال وتغذيههم الثقافة الواسعة التي تشع في الحوار إشعاعاً يخطف العقول . ولقد أصاب « لنسون » إذ قال « إن الشعر والحدث والحديث تتعادل في مسرحيات جيرودو » .

ظل جيرودو يكتب للمسرح حتى توفي في ٣١ يناير سنة ١٩٤٤ ، بل وترك بعد موته مسرحيتين أخريين وهما « مجنونة شايوه » وهي عبارة عن نقد موجه إلى رجال المال و « من أجل لوكريس » : عرضت لإحدهما بباريس سنة ١٩٤٥ والأخرى سنة ١٩٥٣ . وقد توالى تحقب وفاته الكتابات التي تمجده .

البحر التي أحبت إنسيا هو الفارس المتجول « هانس » ، ويكرس جيرودو هذه الأسطورة على تحليل الحب الإنساني في أسلوب شعري كأنه أغنية - وإن كشف عن المأساة الضخمة التي تربص بهذا الحب باعتبار أن الرجل أصغر نفساً وأتفه شأناً من أن يتحمل مسئولية حب مثالي خارق كحب الحورية أوندين التي فثيت في هذا الحب على نحو ما توضح هذه المسرحية الرائعة بروحها الشعرية وعمقها النفساني الناقد إلى الأغوار .

وتنتهي هذه المسرحية الحاملة في جو شعري رائع يبقى فيه الحب حياً إلى الأبد رغم موت الفارس وفقدان أوندين لذاكرتها . ولا تستمد هذه المسرحية قيمتها من أحداثها الأسطورية وما ترمز له من أفكار وأحاسيس بشرية فحسب بل يضيف عليها حوارها الشعري المرفه ما يكاد يجعل منها أغنية حارة نافذة للحب المثالي العظيم .

تختلف جيرودو في علاجه لهذه الأسطورة عن الكاتب الألماني فردريك دي لاموت فوكيه (١٧٧٧ -

١٨٤٣) في تلافيه للروح الرومانسية الخالصة التي عالج بها فوكيه هذه الأسطورة حتى اعتبرت قصته عنها أنموذجاً للأدب الرومانسي عندما يستمد موضوعاته من الأساطير ، وذلك بينما اتخذ جيرودو من الأسطورة وسيلة لتحليل عاطفة الحب وإبراز سحرها ومفاهيمها : وان انتهت تلك العاطفة بمأساة .

وفي سنة ١٩٤٢ قدمت له مسرحية « أبلون المراسكي » وهي من فصل واحد . وفي سنة ١٩٤٣ قدمت له مسرحية « سدوم وعمورة » .

يأسف جيرودو لأن المؤلفين المسرحيين قد أساءوا إلى سمعة المسرح ، وجعلوا بعض الناس يعتبرون الإنتاج المسرحي من الأنواع الأدبية الثانوية . ويقول في هذا الصدد : « إذا كان جمهور باريس قد أوشك أن يفقد مبدأ أهم الفنون بفقداه مبدأ المسرح ، فراجع ذلك إلى أن بعض رجال المسرح زعموا ألا ينشدوا إلا سهولته وتبعاً لذلك تفاهته : رغبة في الحصول على إعجاب المشاهدين بالوسائل المطروقة والدنيئة . فينبغي إذن إعادة السمو والرفعة إلى المسرح » .

عن الحرب لكلاوزفيتز

بمقام
الدكتور حسين فوزي لنجار

وكانت وحيماً اقترنت فيه الدراسة بالتجربة لمؤلف « عن الحرب » .

وفي الأكاديمية الحربية كان موضع رعاية « شارنهورست » الذي استرعى ذكاء الضابط الصغير انتباهه ، فعنى بتوجيهه وتعليمه حتى كان خير مساعد له حين اضطلع بتنظيم الجيش البروسي بعد ذلك .

وشارك في معركتي « بينا » و « أورشتاد » ياوراً برتبة النقيب للأمر « أوجست » وأسر معه وظل في الأسر حتى عام ١٨٠٩ حين عاد ليعمل مدرساً بالأكاديمية الحربية ثم معاوناً لشارنهورست في تنظيم الجيش والإدارة البروسية ، ومعلماً لولي العهد ، وتزوج في العام التالي من الكونتس « ماري فون بروهل » وبين جدران البيت الأنيق الهادئ كتب كلاوزفيتز أمثاله ودراساته التي رأت النور على يد تلك الزوجة الوفيّة بعد وفاته عام ١٨٣١ .

ولقيت ألمانيا الهوان بعد هزيمتها في « بينا » و « أورشتاد » وفرض نابليون عليها في « صلح تلس » أشد العقوبات وأقساها ، وكانت النظم التي وضعها لحكمها مشبعة بروح الانتقام ولكنها كانت خيراً وبركة عليها ، فقد حررتها من جمود الماضي وأوهامه ،

كارل فون كلاوزفيتز البولوني الذي أصبح سيد المدرسة البروسية في الحرب وأستاذها الأول ، وضابط المكاتب الذي لم يقدر جيشاً أو يدير معركة ، ولكنه أصبح فيلسوف الحرب الحديثة ، وأستاذ القادة العظام وأبطال المعارك الخالدين مؤلف « عن الحرب » وصاحب الأبحاث العديدة في الفنون العسكرية والتاريخ الحربي والسياسة والفلسفة بل والتربية أحياناً .

ولد كارل فون كلاوزفيتز في أول أيام شهر يونيه عام ١٧٨٠ بمدينة « بروج » من أسرة بولونية نزحت إلى ألمانيا قبل ذلك بحوالي قرن من الزمان ، والتحق بالجيش في سن مبكرة وشارك في حملة الرين عام (١٧٩٣ - ١٧٩٤) ورقى إلى رتبة الضابط في حصار « ميتز » وأتاحت له سنوات السلم التالية أن يعد نفسه للألتحاق بالأكاديمية الحربية في برلين وقبل في صفوفها عام ١٨٠١ ، وانتصار نابليون في « مارنغو » صيف عام ١٨٠٠ ما زال يدوى في الأذهان ، وذكريات انتصاراته الإيطالية ما زالت تذهل أوروبا ، ولا بد أنها راودت عقل هذا الفتى الناشئ الذي يستقبل دراسته العسكرية المنظمة فما لا ريب فيه أن انتصارات نابليون الباهرة قد غيرت كثيراً من صور الحرب القديمة ،

ما أنتجه الفكر العسكري من أفكار ونظريات الحرب الحديثة .

ففى تلك السنوات ثوى كلاوز فتز إلى تأملاته ودراساته يجمع الحقائق والأصول ويقارنها ببعضها البعض ليجمع منها نظريته فى الحرب التى غدت ملحمة العسكرية البروسية طوال السنوات التالية حتى سقوط الريخ الثالث التى غدت نبراساً مهتديه عباقرة الحرب والسياسة خلال القرن التاسع عشر والقرن العشرين فى العالم أجمع .

وأتاح له عمله فى الأكاديمية العسكرية ببرلين حيث تولى إدارتها من سنة ١٨١٨ إلى سنة ١٨٣٠ مزيداً من التأمل والدراسة ، فكان هذا البحث المتكامل « عن الحرب » نتاج تجارب عسكرية رائعة حفل بها عصره الذى عاش فيه ، وكان بيته منزل وحيه ومنار فكره ، فلم يعرف غير القليل من هذه الدراسات شيئاً عنها فى حياته ، حتى قامت زوجته الوفية بنشرها بعد وفاته .

مؤلفات كلاوز فتز

لم تنشر أكثر مؤلفات كلاوز فتز فى حياته وأول ما نشر له فى حياته بحث رد به وهر ضابط صغير فى الخامسة والعشرين من عمره ، على كتاب نشر دال فيه صاحبه على أن الحرب مسألة فنية تخضع للقواعد الهندسية ، فانتقد كلاوز فتز هذا الرأى واجتثته من جذوره مؤكداً أن الحرب تخضع للقوى المعنوية والمادية أكثر مما تخضع للقواعد المقتنة التى يعصف بها التقدم التكنولوجى أو التغير السياسى . فكانت تلك هى النواة الصغيرة للتعالم التى ظل يعمل من أجلها قرابة ربع قرن والتى بشر بها فى كتابه « عن الحرب » .

وفى عام ١٨٠٧ كتب ثلاث مقالات تناول فيها بالدراسة معركة « بينا » و « أورشتاد » اللتين مزق فيهما نابليون الجيش البروسى وأدنا إلى أسره ، كما نشرت له فى الفترة التالية حتى عام ١٨١٣ بعض

وحفزتها إلى الإصلاح والنهوض ووضعت فى أعماقها بذور الوحدة التى قادتها بروسيا على يد « بسمارك » بعد ذلك بسنوات فقد كانت بروسيا مركز الثقل فى ألمانيا، وفى تلك الحقبة كانت عقلها المفكر وقلها النابض . وهزت هزيمة « بينا » مشاعر عدد من أبنائها كانوا لحسن طالعها نخبة من المفكرين الأشداء ذوى الهمة العالية والآفاق الرحبة الواسعة من أمثال « شارنهورست » و « كلاوز فتز » و « شتاين » و « هاردنبرج » ممن قادوا عظمة بروسيا ومجدها الحربى وشادوا صرح زعامتها لألمانيا ، وعندما أرغم نابليون ألمانيا على التعاون العسكرى مع عام ١٩١١ . أتجه بعض البروسيين الأحرار إلى خدمة روسيا التى اشتبكت فى حرب مدمرة مع نابليون . فالتحق كلاوز فتز بخدمة الجيش الروسى . وأصبح « شتاين » مستشاراً لقيصر روسيا يلازمه ملازمة وثيقة ، وفى بداية حروب التحرير التى قامت فيها أوروبا على نابليون ، بعد أن قهرته ثلوج روسيا وأصقاعها الباردة ، كان كلاوز فتز لا يزال يعمل فى صفوف الجيش الروسى برتبة « العقيد » فكان ضابط الاتصال فى جيش « الجنرال بلوخر » ثم رئيساً لأركان حرب الفرقة الروسية - الألمانية . ولم يعد إلى صفوف الجيش البروسى إلا بعد صلح باريس الأول (مايو ١٨١٤) . فعين رئيساً لأركان حرب فيلق اشترك فى معركة « ليني » و « وافر » اللتين مهلتنا - بالرغم من اخفاق البروسيين فيهما - الطريق لانتصار « واترلو » الذى ختم صفحة مغامرات الكورسيكى الداهية بعد ان دوخ أوروبا قرابة ربع قرن حفل بأعظم الانتصارات الحربية فى تاريخ البشر .

وأهلت سنوات السلام الذى ساد أوروبا بعد الحروب النابليونية التى قلبت نظريات الحرب رأساً على عقب وقضت على الحروب التقليدية التى سادت فى العصور الوسطى وكانت ماثراً لتأملات كلاوز فتز فى الحرب ، تلك التأملات التى أبدعت على يديه خير

الفرنسية حيث نفع وأعيد طبعه مرتين بعد الطبعة الأولى ، ونقله « ج ج جراهام » إلى الإنجليزية عام ١٨٧٣ ، وفي عام ١٩٠٨ راجع « ف . ن . مود » ترجمة « جراهام » ونشرت للمرة الثانية عام ١٩١١ وتوالى طبعها بعد ذلك حتى عام ١٩٤٩ . إلا أن « جراهام » قد اعتمد في الترجمة على الطبعة المحرفة الرديئة التي صدرت باللغة الألمانية في طبعها الثانية ولذلك فإن الترجمة الأمريكية التي صدرت خلال الحرب العالمية الثانية أضبط وأدق منها بكثير .

ونقل الكتاب إلى اللغة الروسية أثناء حكم القيصرية ولكنه لقي من اهتمام قادة روسيا الجدد ما لقيه من اهتمام القيصرية فأعيد طبعه أكثر من مرة ، كما ترجم إلى الإيطالية واليابانية وبعض اللغات الأخرى للدراسات العسكرية الأكاديمية فحسب . ولم يترجم هذا الكتاب الفذ إلى العربية بعد وإن قدم « البكباشي عبد الفتاح إبراهيم » عرضاً لآرائه في كتيب صغير أصدرته مجلة الجيش عام ١٩٤٧ .

ويلقى كلاوز فز اليوم من الاهتمام ما لقيه من قبل لا سيما في أمريكا حيث يعملون جادين في ترجمة آثاره جميعاً اعتماداً على أوثق المصادر الخطية بما فيها ترجمة « عن الحرب » عن مخطوطته الأصلية .

كلاوز فز في عصره

كانت أوروبا تمر فيما يمكن أن نسميه عصر « التحول الكبير » التحول في كل مظاهر الحياة وجنودها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية فضلاً عن التحول الفكري الذي وضع بذوره مكيافلي وفولتير وروسو وجيته .

وجاءت الثورة الفرنسية فهزت كل القيم القديمة هزاً عنيفاً .

وحملت الحروب النابليونية مبادئ الثورة الفرنسية إلى أنحاء القارة الأوروبية جمعاء فلم تترك بلداً حتى

التعليقات الصحفية القليلة عن حركة الإصلاح السياسي والعسكري في بروسيا ، ولم ينشر له بعد ذلك التاريخ شيء ما حتى وفاته ، وإن شغلها تماماً بالكتابة والتأليف . ولم يبدأ طبع مؤلفاته إلا في العام التالي لوفاته (١٨٣٢) ، فنشرت المجلدات الثلاثة الأولى لدراسته التي لم تستكمل « عن الحرب » مع المجلدات السبعة الباقية عن تاريخ المعارك من القرن السادس عشر حتى معركة « واترلو » وبالرغم من ضخامة حجمها بدت ناقصة ، ووالت زوجته وأصدقائه نشر أوراقه خلال السنوات العديدة اللاحقة من القرن الماضي ، كان من أبرزها ترجمة حياة أستاذه « شارنهورست » رائد حركة الإصلاح في بروسيا ، أما دراسته عن هزيمة بروسيا عام ١٨٠٦ فقد حالت قسوتها دون نشرها حتى عام ١٨٨٨ إذ قام قسم الأبحاث التاريخية بمعهد أركان الحرب للضباط العظام في برلين بنشرها مع مخطوطة قديمة عن الاستراتيجية لم تنشر من قبل .

وصال كلاوز فز بقلمه في ميادين أخرى بعيدة عن دراساته التاريخية والعسكرية فعرض لبعض الموضوعات السياسية والثقافية في عصره وكتب عن « الفرق بين الشعب الألماني والشعب الفرنسي » و « أوروبا بعد تقسيم بولندا » كما كتب بحثاً عن التربة عند « بستا لوتزى » وقد نشرها « كارل شوارز » في مجلدين كما نشر مقتطفات من رسائله ويوميته التي نشرت بعد ذلك في طبعة مستقلة كما نشرت رسائله الخاصة إلى زوجته عام ١٨٧٦ ، وما زال الكثير من هذه الأبحاث والرسائل مخطوطاً لم ينشر بعد ، وإن كانت هناك محاولات يقوم بها الألمان اليوم لجمع أعماله العسكرية وغير العسكرية ما نشر منها وما لم ينشر لطبعها من جديد .

ولم يترجم من مؤلفات كلاوز فز وكتاباته سوى القليل وإن حظى كتابه « عن الحرب » وحده بالاهتمام فترجم لأول مرة إلى اللغة الهولندية عام ١٨٤٦ ثم إلى

يحارب ضد غيره من الأوطان حينما يحمل أميره السيف
وحيثما يكون اللواء الذي يستظل بظله .

وكان هذا الجندي كسلاحه جزءاً من ممتلكات
الأمير الذي يخدمه أو الدولة التي يحارب تحت لوائها
فتستخدمها بخذر ولا تسرف في تبديدها حيث لا يعوض
النقص وارد جديد ، إن لم يعجز عنه التدريب والإعداد
عجزت عنه الموارد المالية والبشرية لذلك كانت الوقاية
وحماية أرواح الجنود سمة على قدرة القائد البارح كما
كانت صرامة الضبط والربط أساساً للفضائل العسكرية .
وعنف التدريب وقسوته أساساً للتماسك والنظام والقدرة
على القتال وكانت التشكيلات محددة تقوم بعملها تحت
رقابة الضباط وسيطرتهم الشديدة خشية الحرب مما كان
يحول دون لإرسال جماعات للمناوشة والاستطلاع أو
القيام بأعمال فردية بعيداً عن رقابة الضباط ، فقد كان
خطر هرب الجنود كما يقول « روثفلز » أحد
المتخصصين في دراسة كلاوز فتر - أشد من خطر
العدو .

وكان نظام التكوين هو الآخر مما يعوق حرية الحركة
للقوات المقاتلة ، فما كانت تستطيع الابتعاد عن مراكز
تموينها ، التي تتكون من مستودعات ثابتة تعد بكل
ما يحتاجه الجندي خلال العمليات الحربية أو قبلها قريباً
من مسرح القتال ، وحال ذلك دون التحرك السريع
أو المطاردة الحاسمة ، أو القيام بضربات بعيدة المدى
مما يعرض القوات لخطر الانفصال عن مراكز تموينها .
وما كان القائد يسمح لقواته بالانفصال عن مراكز
تموينها إلا لمسيرة لا تزيد عن يومين أو ثلاثة ما لم يجد
خطوط مواصلات العدو هدفاً قريباً مغرباً بالانقراض .
ولعبت الحصون والقلاع الدور الكبير في ذلك
العصر : حيث مستودعات التكوين المعدة لمخارجيات
الجنود وحيث يجد هذا الجندي الأمن والسلامة وراء
جدران صلدة قوية لا تستطيع القوات المهاجمة
اقتحامها إلا إذا سلمت بعد أن ينفد ما في مستودعاتها

أيقظته على ضجيج أفكارها ومثلها في الحرية والمساواة
وعرفت الشعوب أن مصيرها يتعلق بالقيم الجديدة
للثورة وأن عالماً جديداً للقوميات يوشك أن يبرز
فجره ، حتى قيل إن مدافع « فالسي » كانت تقوض
النظام القديم في أوروبا في الوقت الذي كانت تقصف
فيه جيوش الحلف الأول ضد فرنسا .

وكانت الحروب النابليونية نفسها صورة لهذا
التطور الجديد ، فقد خرج الفرنسيون يدفعون عن
نظامهم الجديد تكالب أوروبا عليهم في « فالسي »
وواجهت جيوش الثورة جيوش النظام القديم ولم يكن
انتصار « فالسي » انتصاراً للثورة فحسب وإنما كان من
الناحية الاستراتيجية انتصاراً للجيوش الوطنية على
جيوش الملوك والبارونات ومن الناحية التكتيكية
انتصاراً لخفة الحركة على الثبات والجمود ، وللمفاجأة
على النوايا الطيبة ، وللروح المعنوية على صرامة التدريب
كما آذنت بانتهاء عصر الجندي المحترف ، فلما قاد
نابليون جيوش الثورة في الحملة على إيطاليا (١٧٩٦ -
١٧٩٧) بدت خططه وأساليبه وكأنها ثورة في عالم
الحرب ، فقد حشد قواته على الخطوط الداخلية بين
جيش سردينيا وجيش النمسا ، وضرب حيث لم يتوقع
العدو ضرباته ، وكان هدفه الوحيد تدمير القوات التي
تواجهه في معركة واحدة يعتمها لإملاء شروط الصلح .

فقد كان الجندي المحترف هو قوام الجيوش القديمة
حيث يتخذ الحرب صنعة والقتال حرفة يمضي فيها
حياته ، ولم يكن الجيش يخضع لنظم التجنيد أو التعبئة
في الجيوش الحديثة ، فكانت الدولة تجلب الأفراد
القادرين على القتال من أي قبيل ومن أي مكان ممن
يقبلون العمل كجنود سواء كانوا من أبناء الوطن -
وكانوا في العادة من أدنى طبقاته - أم كانوا من أوطان
أخرى ولم يكن ولاء هذا الجندي المحترف إلا لأمره
الذي يستخدمه وبأجره لا يحفزه على هذا الولاء
شعور قومي أو عاطفة وطنية . يحارب ضد وطنه كما

لكل بحث أو دراسة في تلك الميادين فكان أول من جعل من الحرب علماً يتصل اتصالاً وثيقاً بالاعتبارات الاقتصادية والسياسية للدولة ويخضع للأصول القانونية التي تربط المجتمع الدولي . وأول من قام بإنشاء جيش وطني يقوم على تجنيد رعايا الدولة ، وإن لم يصب نجاحاً كبيراً في هذا الصلة لولاء القومي حينذاك ، كما كان أول من نادى باستراتيجية الحرب « غير المحددة » التي تقوم على المبادرة والعدوان وخفة الحركة بدل استراتيجية « الحرب المحددة » التي تقوم على البطء وتعتمد على الحصار وتتخذ من الحرب حرفة وارتزاقاً . ولكن جيله لم يدرك هذه الاتجاهات الجديدة التي تثمر في ظل الدولة القومية ما لا تثمره في ظل النظام الاقطاعي : فلم يتم التحول الذي عناه مكيافيلي إلا بحلول الحكومات القومية محل حكومات الأمراء والملوك التي تخضع لتقاليد ونظم محددة في حشد وتنظيم الجيوش . فامتيازات النبلاء تحدد من حرية الملك كما تحدد من سلطة الحكومة واعفاؤهم من الضرائب يحول بين الدولة وبين الانتفاع بكل مواردها المادية : واحتكارهم لبعض المراكز والرتب الخاصة في الجيش يقف عائقاً دون اختيار القيادات الصالحة والولاء مفقود بين الحكومة والمواطنين : ولم تعد العلاقة بين الحكام والمحكومين إظهارها الآلي الذي يقوم على الوظيفة وواجباتها التي تفرض على المواطنين دون أن يكون لهم رأى فيها . ولم تكن تلك الحكومات لتحتاج إلا للقليل النادر من رعاياها الذين تعدم نافعهم لنظامها القائم . وما كانت تشرکہم في الحرب أو تشغيلها : وكل ما يعينها منهم هو طاعة القوانين وأداء الضريبة والولاء للبيت الحاكم .

وانعكست تلك الصورة على الجيش فقادته وضباطه من النبلاء الذين يفخرون بشرف الجندي ويعلون من شأن امتيازاتهم الطبقية : وجنوده أناس من أدنى الطبقات لا نفع لهم في الحياة العامة يتخذون من

من مؤن ، وفي خلال الحصار يسود الركود حياة الجنود فلا تنشط إلا عندما تقع محاولة لرفع الحصار ، فكانت عمليات الحصار ورفع الحصار أكثر من عمليات القتال على المواجهة . وقد تطول هذه العمليات زمناً يصيب الجنود أحياناً بالملل ، ولم يكن لهذا النوع من الحروب أثر على المدنيين إلا حين يشعرون بفداحة ما يلقي عليهم أحياناً من أعباء الحرب المالية والمعيشية وإن كانت صورتها لا تختلف كثيراً عنها في وقت السلم فعدد القوات ثابت في الحالى والأعباء المالية لا تتغير والمجهود الحربي لا يؤثر كثيراً في السكان فكثيراً ما وقعت المعارك على مقربة من حقول تجرى فيها الحياة العادية وكان المعركة لا تعنيها إلا من حيث النتائج التي تتمخض عنها : ووصف « كلاوز فتر » هذه الحالة وصفاً أقرب إلى المدلول الاستراتيجي منه إلى المدلول الاجتماعي بقوله « كانت القوات القابعة في الحصن أو القلعة بأجانبها الحصينة أشبه بدولة داخل الدولة ، يسير عامل الحرب بالنسبة لها في ركود وبطء » .

ولكن هذه الصورة الجديدة للحرب التي وضحت في معارك نابليون وفي نظريات « كلاوز فتر » لم تأت فجأة أو تم طفرة بل أخذت تتطور وتتكيف وتأخذ سمتها الأخير خلال خمسة وسبعين عاماً منذ اعتلى فردريك الأكبر عرش بروسيا عام ١٧٤٠ حتى خلع نابليون عن عرش فرنسا سنة ١٨١٥ ففى تلك الأعوام التي امتدت ثلاثة أرباع قرن بلغت أساليب الحرب القديمة ذروتها كمالاً واستواء وبدأ الأسلوب الحديث الذي تقتفيه حتى اليوم .

وقد تعود إلى القرن الخامس عشر ليرى تلك العقلية الباهرة لعلم من أعلام النهضة الأوروبية غدا اسمه مقترناً بالدهاء السياسي : هو « مكيافيلي » فلم يكن مكيافيلي بالسياسي الأريب أو الإداري الفذ فحسب ، بل تفتق ذهنه بفيض من الأفكار الجديدة في السياسة والفلسفة والتاريخ والحرب غدت بعده بقرون أساساً

لتركيز النيران الأولية على مشاة العدو لفتح ثغرة تنفذ منها مشاته لطي خط العدو وإحراز نصر سريع .

وفما عدا المدفعية نرى الدوق « دى شوازيل » ، والماريشال « دى بروجلي » يدخلان تشكيلاً جديداً في الجيش هو ما عرف اصطلاحاً باسم « الفرقة » : وهي التي غدت فيما بعد وحدة ثابتة تعد لإعداداً تاماً للاشتباك بالعدو حتى تصل الوحدات الأخرى إلى ميدان المعركة وقضى هذا التشكيل الجديد على فكرة اعتبار الجيش حشداً واحداً يكون جهة متماسكة في المعركة وغدا الجيش وهو يتكون من وحدات مستقلة يمكن لها أن تعمل على حدة وأن تقوم بمناوراتها وحدها ، وكان جيش الثورة الفرنسية أول جيش في أوروبا يعني بتشكيل الفرق التي خاضت القتال ظافرة تحت إمرة نابليون وماريشالاته العظام .

ولمى جانب هذا ظهرت الدعوة إلى تجنيد المواطنين ، ونبذ الاحتراف ، وحيد « فردريك الأكبر » هذا الاتجاه ، وإن لم يأخذ به ، بالرغم من امتداحه للجنود الذين جمعهم من بين المواطنين وقوله إنهم حاربوا في شرف وقاتلوا في شجاعة وبمثلهم « يستطيع أن يهزم العالم كله » بقي يعتقد أنهم خلوا من حوافز القتال . ودعا « جيبيير » إلى تنظيم عسكري سياسي يتساوى فيه العامة والنبلاء ، ومما قاله في هذا الصدد « أن الشعوب لا تحارب في سبيل حكومات تنوق إلى الإطاحة بها لو استطاعت » وإن الجيش يجب أن يتكون من المواطنين . وإن ظل يعتقد أن المدنيين لا يقدرّون على منازلة الجنود المحترفين . وبالرغم من انتصارات جيش الثورة الأمريكية على الإنجليز في حرب الاستقلال بقي يصر على أن نجاح الأمريكيين مرده ضعف الإنجليز فحسب وليست قدرة الجندي المواطن .

وعلة هذا التناقض في آراء فردريك الأكبر وجيبيير - كما نعتقد - هو أن الروح القومية لم تكن قد أثمرت بعد العاطفة الوطنية التي حملت جنود الثورة

الجندي حرفة وارتزاقاً ، يأتون من كل فج ومن أية أمة لا يربط بينهم غير وحدة المصير والاعتزاز بالألوية التي يخدمون فيها ، وليس لهم صلة بالشعب حتى كانت المقاهي في فرنسا - كما يقول الجنرال « فيجان » في « تاريخ الجيش الفرنسي » - تمنع دخولهم وتكتب على لافتاتها « ممنوع دخول الكلاب والحلم والبغايا والجنود » .

وكانت الثورة الفرنسية نقطة التحول من الصورة القديمة « للحرب المحددة » إلى الصورة الجديدة « للحرب غير المحددة » - كما أشرنا من قبل إلا أن « فردريك الأكبر » هو الذي بدأ في الواقع هذا التحول عندما انقض على سيليزيا عام ١٧٤٠ واجتاحها دون انذار فوضع أسس « الحرب الخاطفة » أو « الحرب البرقية » التي عرفتها أوروبا بعد ذلك ، وإن لم يستخدم هذا التعبير قط بل كان يعني كما يقول « أن تكون حروب بروسيا قصيرة الأمد تنسم بخفة الحركة والسرعة في اتخاذ القرارات » .

ومنذ هذا التاريخ حتى الحروب النابليونية كانت الحرب تقترب من الصورة التي حددها كلاوزفيتز في كتابه « عن الحرب » فالمدفعية تحتل مكانها كسلاح رئيسي من أسلحة القتال وإن لم تكن في نظر « فردريك الأكبر » وفي رأي « الكونت دى جيبيير » ، غير سلاح معاون ، ولكن « جريبوفال » كان قد أحدث في فرنسا تطوراً ثورياً في المدفعية حيث عني بضبط النيران ودقة توجيهها ، وبزيادة خفة الحركة بتخفيف وزن المدافع ، ما أفاد منه أعظم ضباط المدفعية نجاحاً وأعظم عبقرية عسكرية في العصر الحديث « نابليون بونابرت » حين استخدم خفة حركة المدفعية للحصول على أكبر حشد من النيران المركزة ، وكان فردريك قد لجأ من قبل إلى تحريك مدفعية الميدان أثناء المعركة حيث تسحبها الخيول أو البغال إلى المكان المناسب

وتشكيلاتهم في القتال ، وما كانوا يتحلون به من روح معنوية عالية .

إلا أن التطور الكبير في استراتيجية الحرب لم يأت على يد نابليون بل سبقه بسنوات حين أصدرت حكومة الجمهورية نداءها القوي بالتعبئة العامة في ٢٣ أغسطس ١٧٩٣ ، ففي نداءها ذلك دعى « كل الرجال للعمل بصفة دائمة في جيش الجمهورية : فالشباب إلى ميدان القتال ، والمتروجون للعمل في مصانع الأسلحة والذخيرة ، أما النساء فلصنع الثياب والخيام والخدمة في المستشفيات ، والأطفال لإعداد أربطة الجرحى من الثياب القديمة ، ويقوم الشيوخ والمسنون بالدعوة للجمهورية وكرهية الملوك ، وإثارة الحماس والشجاعة في نفوس الجنود » .

وكان تكوين جيش الشعب ليداناً بزوال عهد الجندي المحترف وسيادته ثم كانت تشكيلات الفرق التي أحرز نابليون بها أعظم انتصاراته ، والإعداد الاستراتيجية ، وتكتيكات المعارك التي نادت بها عبقريته الفذة تطوراً جديداً في فن الحرب ، توفر « كلاوز فتز » على دراسته ، وخرج منه بتلك النظريات التي سادت طوال السنوات التالية حتى الحرب العالمية الثانية. ولا يرى ثمة الحرب النووية أن التطور المذهل في تسليح الجيوش الحاضرة ، وتنظيمها يمكن أن ينالها بتغيير كبير ، فكتاب « عن الحرب » هو في الواقع أول دراسة من نوعها لنظرية الحرب : يطرق فيها « كلاوز فتز » الموضوع مباشرة ويمسك بأهدابه تماماً . كما وأنه أول بحث من نوعه يخلق للحرب طابعاً فكرياً يمكن أن يطبق في كل مراحل التاريخ ، وإن حفل بالمعجمات ولم يخل من التعقيد الذي يبعده عن الوضوح أحياناً ، مما حمل عليه نقاده حتى اتهمه « جوميني » بالإسهاب والغرور ، وقال عنه غيره « إنه ألماني أكثر من الألمان يعيش في ضباب الميتافيزيقا » ، ولكنه ظل عمدة هذا الفن حتى قال عنه الكونت « فون شليفن » الضابط الذي لمع في

الفرنسية على الاستبسال والصرابة في القتال لحماية مبادئ الثورة وأهدافها وما حققته للمواطن من شرف اعتبار الذات ، ولا يغرب عن تفكيرنا أن لفظ « مواطنين » لم يكن يعنى عند فردريك الأكبر أو جيير أكثر من التعبير عن مجموع السكان .

ولجيير فضلاً عن ذلك رأى آخر يحمله على تحييد « الاحتراف » فقد رأى أن البلاد التي يحارب الجندي المحترف من أجلها تنجو من الذعر والدمار ، بينما لا تستطيع دولة ينهض أهلها للدفاع عنها النجاة من تلك المصائب ، والأفضل من الناحية الإنسانية أن يبقى المواطنون في موقف النظارة بالنسبة للحرب .

وجاءت حرب الاستقلال الأمريكية بنمط جديد من التفكير الاستراتيجي والتكتيكي لم يبد أثره إلا في حروب الثورة الفرنسية ، وإن كان مرده الحاجة إلى مواجهة ظروف طارئة جديدة ، فالجيش الأمريكي الناشئ كجيش الثورة الفرنسية كان من المتطوعين الثائرين على نظام معين تدريبهم غير كامل وتسليحهم غير واف ولكن يحنزهم على التطوع مبادئ ومثل تحملهم على التضحية مما يرفع من روح الجنود المعنوية وهي ما كانت تعوز الجندي المحترف ، وفي مثل هذه الظروف لا بد وأن يلجأوا إلى خطط تكتيكية توفر لهم السلامة وتقيم مواجهة التشكيلات الصلبة الجامدة التي درب عليها الجنود المحترفون وتحقق لهم النصر بايقاع أعظم من الحسائر في صفوف العدو فكان هؤلاء الجنود الذين لم يستوفوا تدريبهم يتمدون للقتال في قولات مندفعة أو في خطوط مفتوحة في شكل مروحة من المناوشين يطلقون النيران ويستترونها .

ونقل الضباط الأوروبيون الذين شهدوا القتال من أمثال « لافاييت » و « ألكسندر بيرتير » و « جون باتيستينا جوردان » من الفرنسيين ، و « أوجست فون جينيسناو » البروسي ، الكثير مما شهدوه في حرب الاستقلال الأمريكية من تجنيد المواطنين وتدريبهم

وتبدو هذه الحقيقة واضحة من مقارنة نظرياته عن الحرب بنظريات معاصريه من أرباب الفكر العسكري، ومعارضته لآرائهم، فالجرب ليست مباراة علمية، ولا هي استعراض دولى يتسم بالكياسة والنبيل، وإنسانية «عصر الاستنارة» وإنما هي عمل من أعمال العنف، يعمل فيه كل طرف للقضاء على خصمه دون رحمة أو هوادة» فإننا - كما يقول - لا نود أن نسمع عن انتصارات لا تسفك فيها الدماء. فإذا كانت المعارك رهيبة دامية بشعة، فإن ذلك أحرى بأن يجعلنا نقدر الحرب حتى قدرها، «فلا نسمح لسيوفنا أن نثلم أو يعلوها الصدا على مر الأيام بدافع الإنسانية والشفقة، حتى يقفز علينا من يبر بسيفه الحاد سواعدنا... فالعلم لا يسمح بأن تكون الحرب معتدلة، أو أن يكون لها طابع إنسانى».

وليس للجانب العلمى للحرب أهميته الرئيسية، بل يأتي في المرتبة الثانية، فالخدمات التويزية، والطبيعة الجغرافية لأرض المعركة، والعوامل الرياضيسية والطبوغرافية، وإن كانت لها أهميتها التكتيكية عند القتال، فإن أهميتها الاستراتيجية تتضاءل أمام الحشد وحجم القوات «ففى الاستراتيجية - كما يقول - يكون الاعتماد على حجم القوات المنتصرة وليس على الخطوط التى تربط بينها».

ويعمد «كلاوز فز» أحياناً إلى التحليل النقدى متأثراً بالفيلسوف الألمانى «كانت» حتى قيل عنه إنه كثيراً ما يتوه في ضباب الميتافزيقا. فنراه يعرف «النظرية» بأنها تحليل للموضوع يودى إلى المعرفة الصحيحة... وكلما قامت النظرية على المعرفة وغاصت في أعماقها إلى التجربة الماثلة في التاريخ العسكرى، كلما اقتربنا من الغرض الموضوعى وهو المهارة في العمليات الحربية».

فالتحليل النقدى للتاريخ العسكرى ولسير المعارك يصل بنا إلى المعرفة المنشودة لكسب المهارة في القتال،

الحرب السبعينية ورئيس هيئة أركان الحرب الألمانية طوال أربعة عشر عاماً من سنة ١٨٩١ حتى سنة ١٩٠٥ وصاحب الخطة المشهورة التى عرفت باسمه لغزو فرنسا في الحرب الأولى، والتى عجز الألمان عن تنفيذها بسبب نقص القوات في جناحهم الأيمن: «لقد أبقى كلاوز فز نظرية الحرب المطلقة حية في أذهان ضباط بروسيا»، ويقول عنه الناقد العسكرى الانجليزى المعاصر «ليدل هارت»: «لقد انتشى قواد نصف القرن الأخير نجمة الدم القانى الذى أراقه كلاوز فز» ويرى «هوفمان نيكرسون» الأمريكى: «إن الحرب اكتست بالعنف والقسوة منذ نادى بهما كلاوز فز حتى «فوش» و«لودندورف»، وهو في نظر «ر. م. جونستون» مؤلف - كلاوز فز اليوم - «داعى الدعاة إلى الحشود الضخمة» فهو الذى أبرز في نظرياته أهمية الحشود الكبيرة، وأن المعركة هي وسيلة الحرب الأولى وأن تدمير قوات العدو غرضها المرسوم». ومهما اختلف القوم في تقدير «كلاوز فز» فستبقى آراؤه ونظرياته سمة على عصره، وعلى طبيعة الحرب التى اكتسبتها وصدرت عنها بعد ذلك إلى وقتنا الحاضر، وسيبقى كتابه «عن الحرب» عمدة هذه الدراسة دون منازع.

عن الحرب Vom Kriege :

يعتبر كلاوز فز نابليون إله الحرب دون منازع، وقال عن حروبه: «إنها القانون الذى يجب اتباعه» وعد الكثيرون كتابه «عن الحرب» شرحاً لعمليات نابليون العسكرية وتطبيقاً لمعاركه الظافرة والخاسرة على السواء، وإن لم ينجر نابليون غير معركتى «موسكو» و«واترلو» وكانتا من الناحية التكتيكية كسباً له، إلا أن كلاوز فز في كتابه «عن الحرب» قد أدرك الأصول الرئيسية للحرب متحرراً من أى اتجاه أو ميل معين، وكان صلباً عميقاً لأحداث عصره الحافلة،

والنظرية هي التي تصوغ فكر القائد العسكري وتقوده وتوجهه ، وإن لم يكن من الضروري أن تكون قاعدة لعملياته الحربية ، فهي وسيلة أكثر منها هدفاً ، وهي طريقة للإعداد الذهني والعقلي أكثر منها قاعدة تنبع على الدوام ، والنظرية الصحيحة لا يمكن أن تناقض التجربة، ودورها أن تكشف لنا عن الصواب وتفسره . ويكشف لنا هذا التحليل عن طبيعة كلاوز فتر الفلسفية ، وعن تأثيره بفلسفة « كانت » حتى لتبدو كلماته هذه وكأنها كلمات « كانت » كما يقول « ه . كوهن » في كتابه « أثر الفيلسوف كانت في الفلسفة الألمانية » .

وقد جاء كلاوز فتر باصطلاح « الحرب المطلقة » Absolute war أو « الحرب الكاملة » Perfect war وهو اصطلاح بدا غامضاً في أوانه ، فلم يألف العسكريون أو حتى رجال السياسة حينذاك تلك الصورة التي عناها كلاوز فتر بالنسبة لتباينها مع الصورة القديمة للحرب ، ولأنه اصطلاح - كما يقول روثفلز - « لم يأت متحرراً من الاحتمالات والمعاني الغامضة الملية بالشك ، وليس مطابقاً لاصطلاح « الحرب الشاملة » Total war وإن سار الاثنان معاً في إطار واحد من التخطيط الاستراتيجي والتكتيكي إن قليلاً أو كثيراً ، فالحرب المطلقة « إنما تنبع - كما يقول كلاوز فتر - من طبيعة الحرب ذاتها » . فالحرب في تعريفها الصحيح - كما يقول - « عمل من أعمال العنف نرغم به العدو على الزول على إرادتنا » ، والحرب أيضاً ظاهرة اجتماعية . وإن اختلفت عن الظواهر الاجتماعية الأخرى ذلك « أنها صراع بين المصالح الكبرى ، لا تتقرر نتائجه إلا بسفك الدماء » ومن ثم كانت « القوة هي سمة الحرب البارزة وهي سمة تنفرد بها عن غيرها » وكان الغرض منها وهو غرض محدد لا يقبل التغيير « تجريد العدو من أسلحته أو تدمير قواته » وهو غرض يبلغ الصراع حوله

أقصى درجاته وأبعدها عنفاً ، وتلك هي نظرية كلاوز فتر عن الحرب المطلقة التي يصفها بالكمال حتى ليدعوها أحياناً بذلك فيقول : « الحرب الكاملة » بمعنى « الحرب المطلقة » ، وهي نظرية يؤكد أهميتها تقوم على اعتبار أن « الصورة المطلقة للحرب هي في المكانة الأولى وأنها المحور العام للتوجيه الذي يجب على من يريد أن يتعلم شيئاً منها أن يعود نفسه على ألا تغيب عن عينيه أبداً ، وأن يعدها قياساً طبيعياً لآماله ومخاوفه يقرب منها حينما يقدر وحينما يجب » .

ويعود مراراً أخرى إلى الحرب المطلقة كلما عنت مناسبتها فيقول : « إن الحرب التي تبغى العظم من أهدافها ليست أكثر بساطة فحسب ، بل أكثر توافقاً مع الطبيعة ، وأكثر تحرراً من الاضطراب ، وأكثر موضوعية » ويقول : « ومن خلال تلك النظرة - النظرة إلى الحرب المطلقة - تكتسب الحرب وحدتها وتجانسها ، وتبدو وكأنها جميعاً من نوع واحد ، وعليها وحدها تقوم الأحكام على أصوب القواعد وأدقها ، وتصدر الخطط العظيمة وتتحدد » .

فالحرب المطلقة في نظره هي الصورة المثالية للحروب في مبنائها الفلسفي وهي « الفكرة المنظمة التي تبرز التجانس والموضوعية في ظاهرة تعدد صورها ، والتي يتمثل فيها عن اكتمال الجمال الفني ما لا يصل إليه إنسان وإن اقترب منه بالتدريج » .

واحتضن « كلاوز فتر » مبدأ « الأندفاع إلى أقصى مدى » بغيره الجندي المحترف وحماسه وإحساسه بالمسؤولية ، حيث تبدى الصورة الكاملة للحرب ، وإن كانت تلك الصورة للحرب المطلقة هي صورة « الحرب المجردة » أو « الحرب على الورق » كما يراها دون شك ، فزاه يقول : « إن كل شيء يتخذ شكلاً متبايناً حين ننقل به من التجريد إلى الحقيقة » .

وفي غمرة تلك الآراء الفلسفية التي يقدمها في الفصل الأول من الكتاب الأول من مؤلفه « عن الحرب »

الأساس والحرب هي الوسيلة ، ونراه يفيض في هذا التعريف فيقول : « ليست الحرب إلا استمراراً للمعاملات السياسية ممزجة بوسائل مختلفة ، وحين نقول ممزجة بوسائل مختلفة فلأجل أن نوضح في نفس الوقت أن هذه المعاملات السياسية لا تتوقف بسبب الحرب ولا تتحول إلى شيء مختلف تماماً ، بل تبقى وتستمر في الواقع مهما كانت الوسائل المستخدمة » .

« وكيف يمكن أن تكون غير ذلك ؟ » .

« فهل تتوقف العلاقات السياسية بين الشعوب والحكومات عندما نتوقف عن تبادل المذكرات السياسية ؟ » .

« أليست الحرب وحدها وسيلة ، وإن كانت

مختلفة ، للتعبير عما نريد ؟ » .

« فعلينا أن نعرف بأن للحرب قواعدها الخاصة

ولكن ليس لها منطق خاص » .

وفي هذا يربط « كلاوز فتز » بين الوسيلة والغاية ، ويتمثل ذلك في تعريفه للتكتيك والاستراتيجية ، فالتكتيك - كما يقول - هو « نظرية استخدام القوات المسلحة في القتال ، والاستراتيجية هي « نظرية استخدام القتال لأغراض الحرب » ، وتصطبغ فكرته في هذا بإصراره على « الطابع الإنشائي » و « الصلة الحتمية » بين الوسيلة والغاية « فحينما كان الجندي ، كانت فكرة القتال « فظهر النشاط في الحرب هو القتال سواء كان مباشراً أو غير مباشر « فالجندي يستدعى للخدمة العسكرية ، ويلبس ، ويتسلح ، ويتدرب ، وينام ، ويأكل ، ويشرب ويسير ، كل هذا ليقاتل في الوقت والمكان المناسبين » .

وليس القوات المسلحة إلا وسيلة لتحقيق أغراض الحرب ، شأنها في ذلك شأن القتال ذاته ، وما دام الجندي يعد للقتال ، فإن القتال نفسه يجب أن يوجه لتحقيق غرض الحرب ، وهو القضاء على العدو أو نزع سلاحه في معركة حاسمة ، وفي هذا يقول

تراه يدرج عدداً من « المعدلات » أو العوامل المؤثرة التي لا تجعل من الحرب عملية مثالية ، بل عملية فردية تقودها الاحتمالات أكثر مما يقودها المنطق . فالحرب ليست عملاً ينفرد بذاته ، وليست مما يتكون من حدث واحد فحسب ، بل إنها تقوم على عدد من العوامل التي يأتي الواحد منها في أثر الآخر ، كالجندين الجدد ، واتساع مسرح القتال ، وطبيعة التحالفات القائمة أو الجديدة مما يترك أثره على صفحتها « والمحارب الذي يغفل عنها لضعفه عن إدراكها ، يجعل منها لعدوه هدفاً حقيقياً تدور حوله جهوده ، وفي هذا العمل الذي يتبادل الطرفان تمنحى الانجماها البعيدة وتتحوّل إلى جهود محدودة » .

وعرض « كلاوز فتز » لبعض هذه العوامل « المعدلة » في الكتاب الأول من مؤلفه عن الحرب تحت عنوان « خطر الحرب » و « الجهد البدني في الحرب » و « المعلومات في الحرب » ، كما عرض لعدد آخر من العوامل البسيطة التي تؤثر في سير الحرب يجعلها تحت عنوان « التصادم أو الاحتكاك » Friction بمعنى عدم التوافق أو تصادم الرغبات ، وهو اصطلاح يقول « روثفلز » إنه قد غدا تعبيراً عسكرياً له دلالته المحددة ولا يخلو منه قاموس عسكري ، وهذا « التصادم » أكثر من أن يكون عملية آلية ، « فآلة الحرب تتكون أولاً وقبل أي شيء آخر من « أفراد » على كل منهم أن يؤدي ضريبته نحو الضعف البشري » ويراه « كلاوز فتز » الفكرة الوحيدة التي تؤدي عامة إلى التمييز بين الحرب الحقيقية والحرب المجردة أو « الحرب على الورق » فان عدداً لا حصر له من الظروف التافهة تقصر بالخطط عن إدراك مبتهاها « فكل شيء كما يقول « بسيط في الحرب ولكن أبسطها هو أعقدها وأصعبها » وأعظم هذه العوامل « المعدلة » أهمية هي ما تند عن صلة السياسة بالحرب ، فالحرب ليست إلا استمراراً لسياسة الدولة بوسائل مختلفة « فالهدف السياسي هو

المتحالفة غرضاً عسكرياً مشروعاً . وقد تتدخل بعض الظروف فتعدل من الغرض الأساسى وهو القضاء على العدو وتدمير قواته ، فمن المحتمل أن يكون غزو أراضي العدو سلاحاً حاسماً إذا عاق الدولة عن إعادة بناء جيشها ، فإن احتلال الأرض بالإضافة إلى الهزيمة العسكرية فمينان بتدمير إرادة العدو والقضاء على روحه المعنوية ، ويصبح القضاء على معنويات العدو بديلاً لنزع سلاحه ، وذلك عندما يتحقق العدو أن النصر عسير أو ياهظ الثمن .

وتصبح المشكلة الرئيسية التي تواجه « الاستراتيجية » هي تحديد « مركز الثقل » Centre of Gravity ، الذى يوجه إليه الدفع العسكرى ، والذى يتغير ويتبدل تبعاً لتغير الموقف ، وهو فى أغلب الأحيان « قوات العدو المسلحة » ، وقد تكون عاصمة العدو هي مركز الثقل المنشود ، إذا ما تعرضت بلاده للفرقة والتمزق السياسى ، وقد يكون أقوى جيوش الحلفاء ، أو حيث تكون المصالح الرئيسية التي تربط بينهم ، وفى الحروب القومية - أى التي تعنى مجموع الشعب - يكون الرأى العام هو مركز الثقل الرئيسى ، وبذلك طرق « كلاوز فتز » باب الحرب النفسية التي تسبق الاشتباك أو القتال التفعلى ، أو تصحبه ، وتغنى عنه عندما تحقق غرض الحرب .

إلا أن القضاء على العدو وتدمير قواته ليس قانوناً حتمياً يجب اتباعه ، ولكنه « نقطة عامة للتوجيه » ، فإذا ألم القائد بتلك الحقيقة استطاع أن يدرك أن « الاستراتيجية المنشودة أو المثلى هي أن يبلغ أقصى حد من القوة عامة ، وبوجه خاص فى « الساعة الحاسمة » حيث تكون قوة الحشد هي الإجراء الحاسم والإجراء القانونى ، ففي الساعة الحاسمة يجب أن يبلغ الحشد أقصى مداه » .

وثمة نقطة أخرى يسوقها « كلاوز فتز » عندما يناقش فى الكتاب الثامن من مؤلفه « خطة الحرب »

« كلاوز فتز » « إن القضاء على قوات العدو المسلحة يبدو دائماً ، وكأنه الوسيلة الرئيسية المؤثرة التي تتضائل أمام تأثيرها كل الوسائل الأخرى . . . فالحل الدامى للمشكلة ، أو الجهد الذى يبذل للقضاء على العدو هو المولود الأول للحرب » .

ومهما يكن من انعكاس المطالب العسكرية « فى بعض الأحيان على الأهداف السياسية فأنها ليست أكثر من عامل معدل لها » . فالأهداف السياسية هي الغاية والحرب هي الوسيلة ، ولن تدرك الغاية بغير الوسيلة وعلى النظرية أن تؤكد هذا الاتجاه ، فسياسة الدولة هي التي تقرر الخطوات الرئيسية للحرب ، وليس للدولة أن تتطلب شيئاً هو ضد طبيعة الحرب « كما وأنه ليس هناك مشروع أو خطة يمكن أن تتخذ طابعاً عسكرياً محضاً ، فقد يتوارى الغرض السياسى إذا بلغ التوتر السياسى مداه ، أو يساير الغرض العسكرى ويقترب منه وهو نزع سلاح العدو .

وفى هذا تقرب الحرب الحقيقية من صورتها المطلقة ، وهي الصورة التي يؤكد سيادتها فى عصر القوميات ، فكلمة عظمت دوافع الحرب ، كلما عظم تأثيرها على كيان الشعوب التي يعينها الأمر ، وكلما اشتد التوتر الذى يسبق الحرب ، كلما اقتربت الحرب من صورتها المجردة وطفى الجانب العسكرى على الجانب السياسى .

وعلى النظرية أن تؤكد أيضاً أنه كلما قل التوتر كلما غدت الحرب سياسية تمتد إلى كل مستويات الأهمية والنشاط من القتال التدميرى لقوات العدو إلى التظاهر واستعراض القوى فحسب .

فإذا كانت الحرب بين دولة وحلف من دول - كما كانت بين فرنسا وحلف الملكيين فى أوروبا عام ١٧٩٢ - فإن على الدولة أن تقرر بأى أعضاء الحلف تبدأ ، وأنها تقضى عليه أولاً ، ومنها يكن قرارها فى هذا فإن عليها أن تعتبر الرباط الذى يجمع بين تلك الدول

الفرق بين نوعين من الحروب : الحرب المطلقة التي ترمى إلى القضاء على العدو وتدمير قواته ، والحرب المحددة التي تكتفى بغزو بعض أراضيه للاستيلاء عليها ، أو للمساومة عليها عند إقرار السلام وعقد الصلح ، ففيها يختلف العمل الاستراتيجي اختلافاً بيناً ، ففي الحرب المطلقة تكون للنتائج النهائية التي تتمخض عنها قيمتها وأهميتها . ولا يكون لاحتلال الأرض قيمة ما لم يصحبه القضاء على قوات العدو ، وفي الحرب المحددة تتجمع النتائج الجزئية وتتراكم لتكون لها أهميتها بمرور الزمن عندما تتحطم إرادة العدو ، وإن كان من المحتمل أن يكون لاحتلال الأرض أثره في رجحان كفة المحتل .

ويرى « كلاوز فتز » أن هذا النوع من الحرب المحددة ، وإن كان طابع الماضي ، سيعود للظهور في حالتين : الأولى ، عندما يكون التوتر السياسي ضئيلاً ، أو تكون الأهداف العسكرية بسيطة ، والثانية : عندما يبدو أن الوسائل العسكرية عاجزة عن تدمير قوات العدو ، أو لا يكون ثمة سبيل إليه إلا بالاقتراب غير المباشر .

ولا تستبعد نظريته التقاليد الخاصة بالدول التي ليست لها حشود قومية . أو الأساليب الغربية غير المألوفة للقوى البحرية الكبرى ، فلا الحملات الصغيرة ، ولا الحروب الاقتصادية بقيادة على تدمير قوات العدو بالمعنى العسكري ، ويبدو أن فشل الحصار القاري الذي أعلنه نابليون على إنجلترا كان ماثلاً في ذهنه .

ولا يذسى كلاوز فتز أن يضيف إلى النظرية تلك القاعدة الصماء لطبيعة الحرب وهي أنه « كلما عظمت حوافز الحرب ، وتكاملت أسبابها ، كلما كانت أقرب إلى صورتها المخردة ، وكأنه يعنى أن صورتي الحرب باقيتان جنباً إلى جنب .

ويفرد « كلاوز فتز » الكتب الثلاثة الأخيرة من مؤلفه « عن الحرب » للدفاع ، والهجوم ، وخطة

الحرب ، حيث تختلف وتمايز فيها : الاستراتيجية ، والسياسة ، والتكتيك . فيدمجها في تحليله لطبيعة الحرب ، ويعطيها اتجاهاً جديداً ، وإن اختلفت نظرته إليها عما كان ينتظر من المشرع الأكبر للحرب المطلقة والمنادى بالعنف والحشود الكبيرة ، وذلك بسبب ما قدره من أهمية « الدفاع » على « الهجوم » ، حتى عدها ثقافة الحرب في القرن التاسع عشر « نقطة سوداء » في تفكيره ، فأخذوا على المقنن الأكبر للحروب النابليونية لإثارة الدفاع على الهجوم ، بينما كانت انتصارات نابليون الباهرة عن طريق الهجوم وحده ، متناسين أن الحروب النابليونية في صورتها المتكاملة - بالرغم من معاركها الظاهرة التي خلدت اسم نابليون في سجل الخالدين من عباقرة الحرب - لم تثبت إلا في معركتي « موسكو » و « واترلو » فالمعروف أن الهجوم هو الذي ينفرد وحده بالقدرة على المبادرة ، وتحقيق المفاجأة ، وهو الذي يجني ثمرة الفوز ، كما أن الهجوم هو الذي يسيطر دون الدفاع على قانون العمل .

وقد تنكر كلاوز فتز لكل هذا ، كما تنكر لأهمية الهجوم في رفع « الروح المعنوية » بين الجنود ، ومع ما للمفاجأة من أهمية تكتيكية ، وبالرغم من أن المهاجم هو الذي يبدأ الخطوة الأولى - أو يقوم بأول تحرك - على حد تعبيره - إلا أن المدافع هو الذي يجني ثمار الضربة الأخيرة ، فضلاً عن أن الدفاع هو الخطوة الأولى في إدارة الحرب ، ولا يفوته أن يذكر - بالرجوع إلى الحروب النابليونية وهو ما ينطبق على غيرها من الحروب عامة كما يرى - « أن المعتدى السياسي يكون على الدوام محباً للسلام » بمعنى أنه يتطلع إلى « اجتياح جيرانه بغير حرب ما لم يواجه مقاومة منظمة » .

وقد نبى « كلاوز فتز » نظريته هذه على اعتبار أن الضعيف مملك على الأقل فرصة مواتية لمقاومة خصم قوى ، لأن الدفاع - كما يقول - « أقوى صور

الحرب» ، ولكنه لم يفكر في المدى الذي يمكن أن تجده عنده هذه النظرة سندا من التكتيك مع تطور الأسلحة وازدياد كمية النيران .

ويستند في آرائه عن الدفاع إلى التكتيك ، كما يستند إلى الاستراتيجية والسياسية ، فالقوي المعنوية والشعور الوطني يكونان في جانب من يدافع عن وطنه أكثر مما هما في جانب المهاجم . هذا فضلا عن أن المدافع يفيد كثيراً من القلاع والحصون في أرضه كما يفيد من طبيعتها الجغرافية ، ويفيد من الأحداث الطارئة كما يفيد من الإجهاد الذي يحل بالمهاجم ويغدو عامل الوقت في صفه ، «فالأحتفاظ بالشئ - كما يقول أيسر من الاستيلاء عليه و «كل الذي لا يحدث هو في صالح المدافع . . . فإنه يحصل ما لم يزرع» .

والدفاع هو الصورة الأقوى حين يكون الغرض سلبياً ، والهجوم هو الصورة الضعيفة حين يكون الغرض إيجابياً ، فعلى المهاجم أن يتخذ القرار المناسب للوصول إلى الغرض الإيجابي ، فإذا كان غرضاً كبيراً ، كان عليه أن يتخذ قراره في إطار «الحرب المطلقة» ولا يكون العمل الدفاعي في نطاق الهجوم ذاته غير عائق ثقيل ، و «خطيئة قاتلة» إذا لم يتحول إلى الهجوم ، فالدفاع المطلق مما يناقض طبيعة الحرب ، ولا يجرز النصر مدافع يكتفى بالتقهقر والانسحاب الناجح .

ويحتم «كلاوز فز» حديثه عن الدفاع بالعبارة التالية وهي : «إن الالتجاء إلى الهجوم السريع القاطع هو أكثر المواقف إشراقاً في العمل الدفاعي ، وهو سيف الانتقام اللامع البتار . حيث يصل العمل الهجومي إلى «الذروة» وتبدأ نقطة التحول ، فإن الهجوم الاستراتيجي إذا فشل في الوصول إلى «قرار» ، انتاب الاندفاع الأمامي الاجتهاد والتعب ، ومهما كانت مكاسبه المعنوية والمادية ، فإنه لأسباب عدة يتعرض للضعف :

ويبدو أن الكاهن الأكبر للحروب النابليونية ، بقدر ما بهرته معاركها الظافرة ، قد تأثر بحملة ١٨١٢ ، كما تأثر بالنهاية الخاسرة التي انتهى إليها نابليون في «واترلو» . ففي حملة ١٨١٢ استطاع نابليون أن يطوى فيافي روسيا ، ويصل إلى موسكو ، ليجدها طعماً للنيران ، ولكن الإجهاد الذي انتاب قواته ، والحرب الذي واجهه ، كانا نقطة التحول التي انقلب الروس فيها من الدفاع إلى الهجوم ، وكان الوصول إلى موسكو هو «الذروة» التي بلغها نابليون في اندفاعه الهجومي . ثم كانت نهايته في «واترلو» فقضت على كل ما كسبه من قبل ، ولم تكن «واترلو» من الناحية العسكرية معركة عظيمة لعب فيها الفن الحربي دوراً حاسماً ، بل كانت معركة تافهة لم يكسب الحلفاء النصر فيها إلا لأن «إله الحرب» قد أجهد قواته طول النضال واستنفدت المعارك موارده المادية والبشرية ، ولكن بقيت عبقريته تومض حتى في ركاب التفاهة التي بدت في «واترلو» كبرق لامع في دجى ليل بهيم ، فبشراذم يعوزها التدريب وتنقصها الموارد من المهندسين الجدد كاد يقضى على جيش «ولنجتون» كما استطاع في عام ١٨١٤ أن يدير قواته الضئيلة المجهدة على خطوط داخلية ضد قوات «بلوخر» و «شفارتزبرج» في وديان السين والمارن ، ضارباً مرة البروسيين في الشمال . ومرة أخرى النمساويين في الجنوب ، داحراً أعداءه المرة تلو الأخرى بسرعته وخفة حركاته ، وعملياته التكتيكية الرائعة التي أثارت دهشة الخليف وإعجاب الأجيال اللاحقة .

وعندما يبلغ العمل الهجومي «ذروته» تكون نقطة «أعظم تحول» ويكون الهجوم المضاد ، أقوى من الاندفاع الأمامي ، وبقدر ما يدرك المدافع أن عدوه قد بلغ «الذروة» التي يتخلخل بعدها العمل الهجومي ، تكون قدرته على الهجوم المضاد ، فالمهاجم «يندفع مع تيار الهجوم إلى ما وراء خط التوازن . . . كجواد

شاحنة مسيطرة في الحرب ، « كالمسلة في ميدان فسيح
تتشعب منه وإليه كل الطرق الرئيسية في المدينة » :

فإذا لم يعد للروح المعنوية مع التطور الميكانيكي
لآلة الحرب وتنظيم الجيش ، من القوة ما كان لها من
قبل ، بين المشاة الراجلين والفرسان من راكبي الخيل ،
فلإنها باقية ما بقيت الحرب صراعاً بين إرادة شعب
وشعب آخر ، بل إننا لنقول إنها غدت أقوى أسلحة
الحرب بعد أن امتدت ساحتها إلى الجبهة المدنية وأصبح
انهيار الجبهة الداخلية أقوى أسباب انهيار القوات
المسلحة في جبهة القتال . وبعد أن بلغت أجهزة الدعاية
والإعلام من القدرة ما لم تبلغه من قبل ، وستبقى عبارة
« كلاوز فتر » حكمة خالدة على الدوام : « أن القوى
المادية هي قبضة السيف الحشوية ، أما القوى المعنوية
فهى حده البراق اللامع » :

وقد أصبحت تعاليم « كلاوز فتر » وحيماً للمدرسة
الحرب الروسية ، وإليها يرجع الفضل في انتصارات
ألمانيا العسكرية منذ ذلك الحين حتى الوقت الحاضر بل
إن هزيمتها في الحربين العالميتين الأولى والثانية كانت
بسبب الأخطاء التي ارتكبتها في تفسير كلاوز فتر . فلم
تدرك ما قاله عن « ذروة الهجوم » و « نقطة التحول »
ومزايا الدفاع على الهجوم عندما ينتاب المهاجم التعب
والكلال :

ويدين أساتذة الحرب الألمان أمثال « مولنكه »
و « فون درجولتز » و « فون بلوم » و « ميكل »
و « شليفن » و « لودندورف » و « هندنبورج »
لكلاوز فتر بالأستاذية ، وعلى أيديهم انتشرت تعاليمه
في بلدان عديدة ، فقام « درجولتز » بتدريب هيئة
أركان الحرب التركية ، وأشرف « ميكل » على تعليم
الجيش الياباني ، ولا يغمطه اليابانيون حقه في نسبة
انتصارهم على الروس عام ١٩٠٥ إليه :

وقد أجاب « ميكل » على سؤال للرائد الإنجليزي

يرتقى تلا بحمل ثقيل ، فإنه ليجد أن من الأيسر له أن
يستمر في الصعود بدلا من أن يتوقف » . إلا أن هذا
الأدراك يتطلب من « الحكمة وسلامة التقدير ما يجعله
قادراً على البدء بالعمل المناسب في الوقت المناسب ،
فإن الإفراط في الحذر كالاندفاع في طيش مما ينتهي
بالخسران ، ولا يفصل القرار السليم عن القرار الخاطئ
إلا حيط رفيع واه » لا يراه إلا من أوتي القدرة على
« التخيل » .

وإذا أجبر المهاجم على التوقف والدفاع أثر تقدم
طويل ، أعوزه الكثير من مقومات « الصورة الأقوى »
حيث تكون القوى المعنوية والنفسية ضده ، ولكنه
يبقى ممسكاً في النهاية بأحدى مميزات الدفاع وهي
احتلاله للأرض أو الموقع ، وهنا يبرز النوع الثاني من
الحرب ، حيث تبقى لديه القدرة على منع العدو من
تدمير قواته ما دام قد عجز عن تدمير قوات العدو :

ويتبدى في هذا الإطار من دراسة كلاوز فتر
للحرب ، تقديره الكبير للعوامل المعنوية والنفسية ،
حيث أفاض في تبيان قيمتها في الفصل الثالث من الكتاب
الأول والثاني ، وفي الفصل الثالث إلى الثامن من الكتاب
الثالث من مؤلفه « عن الحرب » ، وقدم تحليلاً رائعاً
للخواص التي يتحلى بها كل من القائد العام والقواد
الأصاغر ، فليست فضيلة الجيش العسكرية في الشجاعة
أو المزاج ، بل في « الروح » ، وليست في العدد -
فبالرغم من تقديره للقوى العددية وللحشد عامة وعند
اللحظة الحاسمة ، ظل يحذر وينذر بالفهم الخاطئ لهذه
الحقيقة ، كما ظل يحذر وينذر من أن تدمير قوات
العدو لا يعنى عمليات القتل الجزافي ، فالمعركة الأساسية
هى في القضاء على معنويات العدو أكثر مما هى في
القضاء على قواته وقتل جنوده ، ولا يخسر القائد
المعركة أو تنهزم قواته ما لم يفقد القائد إرادته ، وتنهار
روح قواته المعنوية ، فالإرادة وحدها هى التي تقف

« ستيوارت ل . موري » عن رأيه في فيلسوف الحرب الأكبر ، وكان ستيوارت بصدد وضع كتاب عنه فقال : « إني أقدر كل ضابط ألماني تشرب بقصد أو بغير قصد تعاليم كلاوز فنز وروحه ، وإني لأعتبر كل من يتخذ الحرب صناعة أو يقوم بتعليمها في الوقت الحاضر مدين لتعاليم كلاوز فنز حتى ولو لم يكن مدركاً لها » .

وما زال هذا صحيحاً بالنسبة للجيش الألماني : فبعد اجتياح الألمان لبولندا والنرويج وفرنسا في الحرب الأخيرة ، ارتفعت أصوات المنتصرين تعلن أن الحلفاء قد خسروا الحرب لأنهم لم يلقوا بالآلة كلاوز فنز ولم يدرسوا تعاليمه . وأعلن « كارل ليباخ » مدير المعهد الألماني للبحوث العسكرية « أن الحلفاء قد ارتكبوا « خطأ قاتلاً » عندما ظنوا أن نتائج الحرب الأولى قد برهنت على خطأ كلاوز فنز ، فقد تغيرت صورة الحرب ولم يعد ميدان القتال المكان الحاسم للمعركة ، بل إن العوامل الاقتصادية هي التي تمسها ، أما نحن الألمان

فما زلنا نؤمن « بكلاوز فنز » ، وقد خرجنا بالرأى الصائب والدرس المستفاد من نتائج الحرب الأولى ، فالجرب لا يحسمها غير القتال ، وسيبقى القضاء على قوات العدو وتدميرها أعظم صورها نجاحاً . وهذا صحيح بحججه إلا أن الألمان قد أدركوا جانباً من نظريته دون الجانب الآخر ، وأدى بهم ذلك إلى تفسير كلاوز فنز تفسيراً خاطئاً ، مما أدى إلى هزيمتهم في الحرب الأولى والثانية ، فقد نسوا قوله « إن المدافع يملك دائماً سيف الانتقام اللامع البتار » .

ومهما اختلفت الآراء حول « كلاوز فنز » ومؤلفه « عن الحرب » فسبقتي علماً خالداً مبرزاً بين أعلام الفكر العسكري ، وسبقتي أفكاره مهما تقدمت أساساً لكل تطور في فن الحرب حاضراً أو مستقبلاً بالرغم من التطور التكنولوجي الرائع في آلة الحرب ، وازدياد حجم القوات والتنظيمات الجديدة للتشكيلات واتساع مسرح القتال وامتداد جبهة الحرب امتداداً لم تره حروب القرن التاسع عشر .



مجمع الأمثال للميداني

بصلم
الأستاذ محمد عبد الغني حسن

(١) سيرة حياة

اشتهر مؤلف كتاب «مجمع الأمثال» بالميداني ، وهي شهرة النسب التي يعرف بها كثير من الأعلام في أدب العرب وتاريخهم ، كشهرة المعري الشاعر ، والمتنبي ، والزحشري المفسر للغوى ، والغزالي ، والشهرستاني ومئات ومئات غيرهم ممن يعرفهم الناس - حتى رجال العلم والأدب - بأنسابهم وألقابهم ، لا بأسمائهم وأسماء آبائهم . فالمعري - مثلاً - هو أحمد ابن عبد الله بن سليمان بن محمد ، ولكنه نسب إلى « المعرة » ، وهي البلدة الشامية التي ولد فيها . وأبو الطيب المتنبي هو أحمد بن الحسين بن عبد الصمد ، وقد لقب بالمتنبي ، وكنى بأبي الطيب ، واشتهر في تاريخ الأدب العربي بكنيته ونسبته . والزحشري هو محمود بن عمر بن محمد بن عمر ، وقد كنى بأبي القاسم ، ونسب إلى بلدة زحشري من بلاد خوارزم ، والإمام الغزالي اسمه محمد بن محمد بن أحمد ، وقد كنى بأبي حامد ، ونسب إلى « غزاة » - بتخفيف الزاي - وهي إحدى قرى مدينة طوس . والشهرستاني الإمام الفقيه المتكلم ، وصاحب كتاب « الملل والنحل » هو محمد بن عبد الكريم

ابن أحمد ، وقد كنى بأبي الفتح ، ونسب إلى شهرستان والميداني - صاحب كتاب «مجمع الأمثال» - هو واحد من هؤلاء الأعلام الذين يجهل الكثير من الناس اسمهم ، ويعرفونهم بما اشتهروا به من النسبة . وهذه الشهرة بالنسبة أو الكنية أو اللقب كثيراً ما عطلت الباحثين وعوقبتهم عن التهدي إلى مصادر السيرة والترجمة في مواطنها . فلو أنك حاولت البحث في كتاب مثل «وفيات الأعيان» عن ترجمة «الحريري» صاحب المقامات لأعيانك البحث ما لم تكن تعرف أن اسمه : القاسم بن علي ، وأنه لهذا جاءت ترجمته في حرف القاف - وهو الحرف الأول من اسمه - لا في حرف الحاء ، وهو الحرف الأول من لقب الحريري الذي اشتهر به .

ومن هنا عمد مصنفو كتب التراجم والطبقات من المحدثين إلى ذكر اسم الشهرة في موضعه من حروف الهجاء مع الإحالة على موضع الترجمة استناداً إلى اسمه واسم أبيه . وقد فعل ذلك «خير الدين الزركلي» في كتابه : «الأعلام» ، وفعل مثل ذلك «عمر رضا كحالة» في الأجزاء الخاصة بالإحالة على معجمه الواسع المسمى «معجم المؤلفين» .

ذيلاً لكتاب « دمية القصر » للباخرزى . والبيهقى هذا هو على بن زيد المتوفى سنة ٥٦٥ هـ ، وهو غير البيهقى الحنفى المتوفى سنة ٤٠٢ هـ ، والبيهقى الشافعى المتوفى سنة ٤٥٨ هـ ، والبيهقى المؤرخ محمد بن الحسين الذى كان كاتب الإنشاء فى دولة السلطان محمود الغزنوى وتوفى سنة ٤٧٠ هـ .

ولقد أفاد من عبد الغافر الفارسى ومن البيهقى كل من جاء بعدهما وكتب فى سيرة « الميدانى » ، فنجد له ترجمات تقصر جداً ، أو تطول قليلاً فى وفيات الأعيان ، ومعجم الأدباء ، ونزهة الألباء ، وأنباه الرواة ، وسلم الوصول ، وتاريخ البداية والنهاية لابن كثير ، وبغية الوعاة للسيوطى ، وشذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ، وطبقات ابن قاضى شعبة ، والأنساب للسمعانى ، والفلاكة والمفلوكون للدبلى ، وروضات الجنات لمحمد باقر الخوانسارى ، وكشف الظنون لحاجى خليفة ، وسير النبلاء للذهبي ، والوفاء بالوفيات للصفدى ، وتذكرة الحفاظ للذهبي ، ومرآة الجنان لليافعى ، ومفتاح السعادة لطاشكبرى زادة .

كما ترجم له فى عصرنا الحاضر اثنان من مصنفى كتب الأعلام ومعاجم المؤلفين ، وهما : خير الدين الزركلى ، وعمر رضا كحالة . ولم يفتم بروكلمان أن يكتب له ترجمة دقيقة فى دائرة المعارف الإسلامية . ومن أطول التراجم للميدانى ما جاء فى إنباه الرواة للقفطى ، ومعجم الأدباء لياقوت الرومى ، وكشف الظنون لحاجى خليفة . وأوجزها ما جاء فى تاريخ البداية والنهاية لابن كثير ، فقد ترجم له الرجل فى سطرين اثنين لا يزيدان . . .

ولعلنا بعد هذا نتساءل : لماذا ترجم الإمام الدبلى - من علماء القرن التاسع - للميدانى فى كتابه الذى عنوانه : « الفلاكة والمفلوكون » وهو كتاب لم يترجم إلا للرجال العلماء الذين تقلصت عنهم دنياهم ، ولم يحظوا منها بظائل . . . ؟ والجواب عن ذلك لا يحتاج إلى

والميدانى - بعد هذا - هو « أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم أبو الفضل الميدانى النيسابورى » كما جاء فى كتاب « إنباه الرواة » ، على أنباء النحاة « للقفطى الأديب المصرى مؤرخ السير . والقفطى هنا ليس إلا ناقلاً عن كمال الدين الأنبارى صاحب كتاب « نزهة الألباء » فهو أقدم من ترجم للميدانى حيث كان قريباً جداً من عهده (توفى الميدانى سنة ٥١٨ هـ ، وتوفى الأنبارى سنة ٥٧٧) . كما نقل القفطى عن ياقوت الرومى صاحب كتاب معجم الأدباء ، المتوفى سنة ٦٢٦ هـ ، وعن ابن خلكان صاحب « وفيات الأعيان » المتوفى سنة ٦٨١ هـ .

وإذا كان « النيسابورى » نسبة إلى مدينة نيسابور عاصمة خراسان التى ازدهرت فيها الحضارة العربية الإسلامية زماناً وأنجبت الشاعر عمر الخيام ، والصوفى فريد الدين العطار ، فإن « الميدانى » نسبة إلى « ميدان زياد بن عبد الرحمن » ، وهو موضع بنيسابور كان يسكنه المترجم له .

الذين ترجموا للميدانى

ومن حسن الحظ أن الميدانى لم تضع ترجمته فيما ضاع من تراجم الأعلام فى الإسلام ، وإذا كان القدر الذى وصل إلينا من سيرته قليلاً ومتكرراً فى أكثر من مرجع - كما سيحى - فإنه يعطينا - على أية حالة - صورة تجعل الرجل قريباً إلينا ، وهى صورة - على إنجازها - فيها من ملامح الشخصية ما يمكن به الحكم على الرجل . ولا شك أن صاحبه الفضل الأول فى تسجيل سيرة « الميدانى » اثنان من تلاميذه الأذنين : وهما عبد الغافر بن إسماعيل الفارسى ، وقد شهد له ياقوت الرومى بالأدب والعلم ، وترجم له ابن خلكان ، ووصفه بأنه كان إماماً فى الحديث والعربية . وثانى الشاهدين والمترجمين الأولين للميدانى هو « أبو الحسن البيهقى » صاحب كتاب « وشاح الدمية » الذى وضعه

مشقة ، فإن « الميداني » هو أحد ثلاثة وثلاثين ومائة عالم رآهم الدلجي من « المفلوكين » الذين فارقهم الحظوظ في الدنيا فلم يظفروا منها بنصيب ، وكان لإدبار الزمان عنهم مقابل رجحان كفتهم من العلم والفضل . . وقد يكون من الاستطراد الجميل أن نوصي هنا بقراءة كتاب « الفلاكة والمفلوكون » ، وأن نوصي بنشره محققاً في « المكتبة العربية » فهو كتاب جليل في التراجم ، وفيه فوق ذلك تأساء وتعزية لمن تفوتهم من زمانيهم بعض الحظوظ . .

ويشير البيهقي - تلميذ الميداني - إلى إدبار حظ أستاذه قائلاً فيما نقله عنه ياقوت الحموي : « قد صاحب الفضل في أيام نفاذ زاده ، وفي عتاده ، وذهبت عدته وبطلت أهبته . . . وكان هذا الإمام يأكل من كسب يده . . . » .

شيوخه وأساتذته

كانت نيسابور في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري تروج بحفنة من العلماء الأعلام ، وما منهم إلا له في التفسير والحديث واللغة مقام مشهود ، فقد كان فيها الإمام علي بن أحمد الواحدى المفسر المشهور ، والإمام علي بن فضال المحاشي النحوي ، ويعقوب بن أحمد النيسابوري الأديب اللغوي ، وغيرهم . وقد أخذ الميداني العلم عن هؤلاء الثلاثة وقرأ عليهم وأفاد منهم . أما الواحدى فقد كان - بشهادة ابن خلكان - أستاذاً عصره في النحو والتفسير ، ورزق السعادة في تصانيفه ، وأجمع الناس على حسنها ، وذكرها المدرسون في دروسهم . وهو صاحب البسيط ، والوسيط ، والوجيز في تفسير القرآن الكريم ، وقد أخذ الإمام الغزالي منه أسماء كتبه الثلاثة لبعض مؤلفاته . كما له كتاب « أسباب نزول القرآن » ، و « شرح ديوان أبي الطيب المتنبي » . وقد اختلف الناس في تعليل نسبته : الواحدى ، فلم يذكرها السمعاني صاحب

كتاب « الأنساب » مع حرصه على رد الأنساب إلى أصولها وأسبابها ، ووقف ابن خلكان صاحب وفيات الأعيان موقف غير العالم بهذه النسبة ، فقال عنها : لم أعرف هذه النسبة إلى أى شيء ؟ ! وذكر أبو أحمد العسكري أنها نسبة إلى الواحد بن الدئل بن سهرة . . . وذكر أستاذنا المغفور له الشيخ عبد الخالق عمر

- في تعليقاته على كتاب « معجم الأدباء » لياقوت الرومي طبعة الدكتور أحمد فريد رفاعي - أن « الواحدى » نسبة إلى جبل لبني كلب اسمه « جبل واحد » ، واستظهر - رحمه الله - ذلك من قول الشاعر عمرو بن العداء الكلبى :

ألا ليت شعرى هل أبيت ليلة

بأنبط ، أو بالروض شرقى واحد ؟

وأما المحاشي - ثانياً شيوخ الميداني - فهو القيروانى المعروف بالفرزدق ، لأنه من أحفاد الفرزدق الشاعر الأموى المشهور ، وقد كان إماماً في النحو واللغة والتصريف والتفسير والسير ، بشهادة الإمام السيوطى الذى ترجم له في « بغية الوعاة » ، كما شهد له شهادة عرفان - عن قرب وتلمذة - تلميذه ابن عبد الغافر الفارسى الذى قال فيه : « ورد ابن فضال نيسابور ، فاجتمعت به فوجدته بحراً في عامه ، ما عهدت في البلديين - يعنى أهل البلد المواطنين - ولا فى الغرباء مثله . . . » . وله مصنفات كثيرة منها « الأكسير » فى التفسير ويقع فى عشرين مجلداً ، و « شرح عنوان الأدب » و « شجرة الذهب ، فى معرفة أئمة الأدب » . وروى له ياقوت الرومى ، ونقل عنه السيوطى وغيره ، الأبيات الثلاثة التالية وهى من الشعر المتداول المحفوظ :

وأخوان حسبهم^(١) دروعاً

فكانوها ، ولكن للأعداى

(١) فى بعض الروايات : وأخوان نخلتهم ، بدلا من حسبهم

وخلتهم سهاماً صائبات
فكانوها ، ولكن في فؤادى
وقالوا قد صفت منا قلوب
لقد صدقوا . . ولكن عن ودادى

وأما النيسابورى ثالث شيوخ الميدانى ، فهو يعقوب بن أحمد الذى اشتهر بالأدب واللغة ، وقال فيه ابن قاضى شعبة : « له نظم وتصانيف وفوائد ونكت وطرف » . وقد ذكره العماد الكاتب فى « الخريدة » ، كما ترجم له السيوطى فى « بغية الوعاة » ، والبأخرزى فى « دمية القصر » . ومن كتبه « البلغة المترجمة فى اللغة » ، وهو مخطوط ، و « جونة الند » .

صورة خلقية نفسية

إن التراجم الوجيزة التى جاءتنا عن الميدانى صاحب « مجمع الأمثال » تعطينا صورة - على الرغم من إنجازها - تدل على ذكاء الرجل ، وشهامته ، وفضله ، كما أنها تدلنا على ما كان يتمتع به من عزة النفس والترفع . فلم يحاول الميدانى أن يتزلف إلى أمير من أمراء السلاجقة فى خراسان ، أو إلى ملك من ملوكهم فى نيسابور . ولو شاء أن يرخص من نفسه قليلا ، ويطأطأ من طمأح رأسه لكان له عندهم مجال للحظوة والجاه . ولكنه لم يفعل ، حفاظاً على عزة نفسه أن يسومها الأمراء فى سوق الشراء . . . أما ذكاؤه ، فقد شهد له به بعض مترجميه وكاتبى سيرته ، كما شهد له بذلك كتابه « مجمع الأمثال » الذى أراد أن يصون به تراثاً عربياً عظيماً فى الجاهلية والإسلام وعصر المولدين ، وهو تراث الأمثال العربية التى يقف المؤرخون منها على تاريخ هذه الأمة ، وفلسفتها . ونظرتها إلى الحياة ، وطرائفها فى السلوك ، وفضائلها النفسية ، ومعاييرها الخلقية التى كانت تحتفظ بالقيم الرفيعة فى عصور القوة والسيادة والعزة والاستقلال ، ولكنها كانت تسائر الزمان وتداور الأيام والحكام فى

عهدو التبعية والفرق وغلبة العناصر الأجنبية من ترك و فرس وغيرهم . . .

وأما فضل الرجل وشهامته فيؤكدها ما ذكره محمد بن أبى المعالى بن الحسن الخوارى فى كتابه « ضالة الأديب » ، من الصحاح والتهديب « قاتلاً فى معرض الحديث عن الميدانى : « وسمعت غير مرة من كتاب أصحابه يقولون : لو كان للذكاء ، والشهامة ، والفضل صورة ، لكان الميدانى تلك الصورة . ومن تأمل كلامه ، واقتفى أثره علم صدق دعواهم » ، فالدعوى هنا مؤيدة من ناحيتين : من ناحية أقوال الميدانى وكلامه ، ومن ناحية أفعال الميدانى التى حرص على أن يسجلها مترجمو حياته المعاصرون له ، القريبون منه .

بعض تلاميذه

لقد سبق منا الحديث عن بعض أساتذة الميدانى الذين أخذ منهم ، ونقل عنهم ، وتلمذ عليهم ، وهم ثلاثة من الرجال كانت تزهى بهم مدينة نيسابور عاصمة خراسان ، فى القرن الخامس الهجرى . وكما تأثر الميدانى ببعض الأعلام فى عصره ، أثر فى بعض النجباء من التلاميذ الذين أخذوا منه ، ونقلوا عنه ، وانعدت لهم شهرة فى زمانهم وبعد زمانهم ، وقد نقل ياقوت فى معجمه أن الإمام أبا جعفر أحمد بن على المقرئ البيهقى هو ممن قرأ على الميدانى وتخرج به . ولا يعوزنا البحث عن البيهقى هذا ، فهو بهقى آخر غير من ذكرناهم قبلا ، وهو لغوى ، عالم بالقراءات حتى غلب عليه فى التسمية الوصف بالمقرئ ، وأصله من « بهقى » ، وكان نزيبلا بنيسابور ، ولم يكن من أهلها - كما ذكر ذلك - وإهماً - الأستاذ خير الدين الزركلى صاحب « الأعلام » وقد ترجم له القفطى فى « الأنبا » ترجمة وجيزة ، كما ترجم له السيوطى فى « البغية » ، وياقوت فى « معجم الأدباء » ، وصاحب « سلم الوصول » ، وصاحب

« طبقات المفسرين » . ومن كتبه : « ينابيع اللغة » و « المحيط بلغات القرآن » و « تاج المصادر » الذى قال عنه صاحب « كشف الظنون » : (جمع فيه مصادر القرآن ، ومصادر الأحاديث ، وجردها عن الأمثال والأشعار ، وأتبعها الأفعال التى تكثر فى دواوين العرب) .

أما ثانى تلاميذ الميدانى فهو يوسف بن طاهر الخوي - نسبة إلى مدينة خوى من أعمال أذربيجان - وقد ولى نيابة القضاء فى إحدى عاصمتى طوس ، وحمدت سيرته هناك . وفى قصبة طوس لقيه السمعانى صاحب كتاب « الأنساب » وكتب عنه « أقطاعاً من شعره » . ومن تصانيفه : « شرح سقط الزند للمعري » ، وهو مطبوع فى مجموعة شروح سقط الزند التى طبعها دار الكتب المصرية فى العقد الخامس من هذا القرن العشرين ، وأعيد طبعها مصورة فى مشروع « المكتبة العربية » سنة ١٩٦٤ ، سنة ١٩٦٥ م . ومن كتبه أيضاً رسالة عنوانها : « تنزيه القرآن الشريف » ، عن وصية اللحن والتحرير ، وقد أشار إليها ياقوت (١) ، والسمعانى صاحب « الأنساب » . وقد ذكر حاجى خليفة أن الخوي هذا قد اختصر كتاب أستاذه « مجمع الأمثال » .

أما ثالث تلاميذ الميدانى فهو ولده « سعيد » ، وقد نقل ياقوت فى المعجم أن سعيداً هذا كان إماماً بعد والده ، كما ترجم له ابن خلكان فى « وفيات الأعيان » ترجمة وجيزة جداً جاءت عقب ترجمته لأبيه مباشرة - دون مراعاة للترتيب المجائى للأعلام - قال فيها : « وابنه أبو سعد سعيد بن أحمد كان أيضاً فاضلاً دينياً ، وله كتاب « الأسماء فى الأسماء » ، وتوفى سنة تسع وثلاثين وخمسمائة : رحمه الله تعالى » . أما السيوطى فقد ترجم له فى ثلاثة أسطر فى « بغية الوعاة » ، وزاد على (١) فى معجم البلدان ، مادة « خوى » : لا فى معجم الأدباء .

الكتاب الذى ذكره له ابن خلكان كتابين آخرين ، هما : « غرائب اللغة » و « نحو الفقهاء » ، ثم زاد تعليقا على كتاب « الأسماء فى الأسماء » بأن الابن اشتقه من كتاب أبيه الذى عنوانه : « السامى فى الأسماء » . وقد فعل ابن العماد الحنبلى صاحب شذرات الذهب فى الترجمة لسعيد ابن الميدانى ، ما فعله ابن خلكان ، فترجم للابن فى سطرين جاء بهما عقب الترجمة لوالده . وهى ترجمة منقولة بالنص عما كتبه ابن خلكان فى الوفيات . . .

الميدانى الشاعر

لقد غلبت على الميدانى ناحية الأدب واللغة والنحو ، ولكن الرجل كانت فيه « شاعرية » كما كان يفهم الشعر عند القدماء . وقد نقل ياقوت الحموى عن الميدانى شعراً رواه عنه تلميذه أبو الحسن البيهقى صاحب كتاب « وشاح الدمية » ، وقال عنه إنه مما أنشده إياه . ونرى أن شعر الميدانى يجود حين يرسل فيه نفسه على سجيها بلا تكلف ، ولا محاولة للزخرف اللفظى ، ولا لإغراق فى الإغراب . ومن شعره اللطيف ما قاله يعزى نفسه حين لاح المشيب بعارضيه وجله بالبياض :

تنفس صبح الشيب فى ليل عارضى

فقلت : عساه يكتفى بعدارى

فلما فشا عاتبته فأجابنى :

ألا هل يرى صبح بغير نهار ؟

والشاعر هنا خائف من فشو المشيب فى شعره ، وانتشار بياضه فى سواد شعر الشباب . وهو خوف طالما أرق الشعراء الوجلين من المشيب ، ولكن اعتذار المشيب فيه من دواعى التسلية والتصبير قدر ما فيه من الملاحاة وسلامة المنطق والاستشهاد بالواقع من الحياة فى الطبيعة ، فاذا صح أن يرى صبح بغير نهار ، صح أن يرى شباب بلا مشيب . . . وهو تعليل بالواقع ،

وهو يذكرنا بالتعليل الحسن الذي زين به شاعر قديم ظهور الشعرات البيض في خلال الشعر الأسود قائلاً :

لا يرعك المشيب يا ابنة عبداللـ

هـ فالشيب زينة ووقار

إنما تجمل الرياض إذا ما

ضحكت في خلالها الأزهار !

فقد جعل هذا الشاعر بياض المشيب ابتسامة كابتسامة الزهر في الروض ، كما جعل « الميداني » انتشار بياض المشيب ضرورة طبيعية كضرورة انتشار النهار في أعقاب الصباح ...

وإذا كان الميداني الشاعر قد أخذ معنى تعاقب النهار والليل في موضوع الشيب والشباب من شعراء قبله ، فإننا نرى له في قصيدة أخرى معنى قد أخذه من شاعر قديم أخذاً ظاهراً غير مستور ولا خفي . يقول الميداني من بعض غزلياته :

حننت إليهم والديار قريبة

فكيف إذا سار المطى مراحلاً ؟

والبيت مأخوذ - حتى في كثير من اللفظ - من قول الشاعر :

أشوقاً ولما يمض لي غير ليلة

فكيف إذا خب المطى بنا عشراً ؟

والحق أن بيت الميداني أضعف نسجاً ، وأقل إشراقاً ، وأدنى عبارة من البيت الذي أخذ عنه ، ومتح منه ... وأين بناء هذا من ذلك ، مع عورة الأخذ ، وضعف المحاكاة ؟ ؟

ولنا أن نسأل : ما لهذا الشيخ الفاضل المتدين وللغزل الذي لا يحسن الكلام فيه ؟ لقد كان كثيرون من الشعراء السابقين الذين لم يعرفوا مخفقات قلب ، ولا حرارة حب ، يروضون القول في الغزل ، تبياناً للقدرة على القول - لا استجابة لدواعي الهوي ، فيخرج شعرهم بارداً غثاً متكلفاً : لا حياة له ولا روح

فيه . فإذا أضيفت إلى هذه الرياضة القولية دواعي الزخرف والحلية اللفظية جاء شعرهم الغزلي شيئاً مضحكاً : وكذلك كان الميداني النيسابوري في أشعاره الغزلية . اقرأ قوله في هذا الباب :

شفة لماسها زاد في آلامى

في رشف رتقيها شفاء سقامى

قد ضمنا جنح الدجى ، وللثمنا

صوت كقطك أروئس الأقلام

قد يشبه صوت اللثام بين شفاء الأحباب بأى شيء وبأى صوت ، إلا أن يشبه بصوت القط لرءوس الأقلام ! وقد يكون « الميداني » هنا معذوراً في تشبيهه ، لأنه استمده من الجوى الذي كان عائشاً فيه ، وهو جو التصنيف ، والكتابة ، ويرى الأقلام ، وقطر رءوسها . ولكن ما كان أغناه عن أن يخوض ميداناً لا يحسن الكلام فيه !

وإذا كانت صناعات الشعراء وحرفهم تتسرب - بلا وعى - إلى تعبيرات شعرهم ، فإن هذه المقولة تنطبق بحق على الميداني الكاتب الناسخ بارى الأقلام ، كما دل بيت شعر في مفتتح قصيدة على أن قائله « نحوى » حيث يقول :

لم أدر حين وفقت بالأطلال

ما الفرق بين جديدها والبالى ؟ !

وقد كان المستنجد على حق حين استنجد أن الشاعر نحوى - فقد كان الناظم حقيقة نحويّاً - لأن لغة : ما الفرق ؟ هي لغة الفقهاء والنحويين ، لا لغة العشاق المتيمين ! !

ولم يصل إلينا من شعر الميداني - الذي قال مؤرخوه إنه كثير - إلا قدر يسير جداً لا يكفي للحكم الصحيح العادل على شاعرية الرجل . ففى القدر الذى بلغنا منه تكلف وتصنع ومحاكاة وتقليد ، ويبدو عليه الولوع بالمحسنات البديعية ، وخاصة حين لا ينطق عن عاطفة ،

لكتاب الدلجى كلام حول سعيد بن الميداني ، فجاء تاريخ الوفاة سنة ٥٣٩ هـ منصباً على الأب ، والحقيقة أنه خاص بالإبن .

(ب) آثار أخرى للميداني

يشير عبد الغافر بن إسماعيل الفارسي - فيما نقله عنه صاحب معجم الأدباء - إلى مجموعة من الكتب التي صنفها الميداني فيذكر له ثمانية من المؤلفات . وذكر القفطي له تسعة من الكتب - وهو أكثر الأعداد التي وصلت إلينا من مصنفات صاحب «مجمع الأمثال» - على أن القفطي نفسه - في موضع آخر من الترجمة - نقل عن بعض المؤرخين اسم ثلاثة كتب لا غير ، وصفها بأنها جليلة ، ويدخل فيها «مجمع الأمثال» .

أما ابن خلكان فقد ذكر له كتابين اثنين فقط : هما «الأمثال» و «السامى فى الأسامى» . ووقف السيوطى موقفاً وسطاً بين الكتابين والتسعة ، فذكر له ستة من الكتب . ويرجع الفرق بين عدد مؤلفات الميداني عند كاتبى سيرته إلى عدم اهتمامهم بالحرص أو الذكر على سبيل الشمول ، ولكن كل كاتب يذكر من كتب الرجل - على سبيل المثال - ما يعن له ، أو ما يراه - فى تقديره هو - موضعاً للذكر ، ومحلاً للاهتمام . ولا شك أن كتاب التراجم الوجيزة جداً للميداني ، كالدلجى ، وابن كثير المؤرخ ، وابن العماد الحنبلى ، والسيوطى فى البغية لم يكونوا ليكلفوا أنفسهم مشقة الاهتمام بذكر كتب الرجل كلها محصورة فى مقام ضيق ، لا يسمح بالإطالة ولا الاستيعاب .

على أن الذين يذكرون مؤلفات الميداني أو يشيرون إليها أو إلى بعضها يكادون يجمعون على وصفها بما يضىء عليها القيمة والجلال والفائدة . فالقفطي يقول عنه : «وصنف التصانيف الجليلة» وابن خلكان يقول عنه : «أتقن فن العربية خصوصاً اللغة وأمثال العرب ، وله فيها التصانيف المفيدة» . وابن كثير يقول عن كتابه

فإذا نظم شعراً عن شعور خاص بدا الصدق فى تعبيره . وما أصدقه وأظرفه حين يهجو شخصاً كثير الكذب فيقول :

يا كاذباً أصبح فى كذبه
أعجوبة أية أعجوبة
وناطقاً ينطق فى لفظه
واحده سبعين أكذوبة !
شبهك الناس بعرقوبهم
لما رأوا أخذك أسلوبه !
فقلت : كلا ! إنه كاذب
«عرقوب» لا يبلغ عرقوبه

وفاته

اتفقت المصادر كلها على أن الميداني توفى فى شهر رمضان سنة ٥١٨ هـ . وقد كان تلميذه عبد الغافر بن إسماعيل الفارسي هو أول من سجل هذا التاريخ فى كتابه : «السياق» الذى صنفه فى تاريخ نيسابور . كما ذكر هذا التاريخ تلميذه الآخر أبو الحسن البيهقى فى كتابه «وشاح الدمية» الذى ضمنه كثيراً من التراجم التى أكمل بها كتاب «دمية القصر» فى تراجم أهل عصره . وعن هذين الكتابين أخذ كل من ترجم للميداني . وهم مجمعون على تاريخ وفاة صاحبنا كما ذكرناه . إلا أنه صادفنا فى كتاب «الفلاكة والمفلوكون» للدلجى نص فى نهاية ترجمة الميداني ، أنه توفى سنة ٥٣٩ . والدلجى هو الوحيد الذى انفرد من بين مؤرخى سيرة الرجل بهذا التاريخ . ولما كان هذا التاريخ هو تاريخ وفاة سعيد ابن الميداني - لا تاريخ وفاة والده - فقد رجح لدينا - بل تأكد - أن صاحب «الفلاكة والمفلوكون» بين احتمالين لا ثالث لهما : فإما أن يكون واحداً فاختلط عليه تاريخ وفاة الابن وتاريخ وفاة الأب ، وإما أن يكون قد سقط من النسخة المطبوعة

في الأمثال : « ليس له مثله في بابيه » ، وهكذا ترى أنهم لا يكتبون بسرد مصنفات الرجل ، بل يعطونها حقها من التقدير والوزن .

أما الكتب الثمانية التي ذكرها ياقوت الرومي نقلها عن عبد الغافر ، فهي :

١ - كتاب « جامع الأمثال » - وهو مجمع الأمثال كما سيجيء - ونعته بأنه جيد بالغ .

٢ - كتاب « السامى فى الأسماء » ، وقد نعته ابن خلكان بأنه جيد فى بابيه ، وقد قسمه إلى أربعة أقسام :

فى الشرعيات ، والحيوانات ، والعلويات ويدخل فيها الفلك والظواهر الجوية ، والسفليات وتدخل فيها الجغرافية الطبيعية وغيرهما على الأرض . وطريقته فى هذا الكتاب أن يذكر الاسم ويترجمه بالفارسية ، ويذكر مقابله عند العامة ، والمراد منه فى اللغة ، والاسم الذى يناقشه . وفى الكتاب فوائد لغوية كثيرة ومرادفات متنوعة . وقد لخصه ابنه سعيد - لا عيبه كما يقول

جرجى زيدان - فى كتاب عنوانه : « الأسماء فى الأسماء » . وكتاب السامى مطبوع على الحجر فى إيران .

٣ - كتاب « الأنموذج » ، فى النحو . ومن عجب أن بعض المعقبين على سيرة الميدانى من المعاصرين قد أصلحوا الأنموذج ، فجعلوها : النموذج ، بحجة أن الأنموذج خطأ لغوى وأنها لحن لا يعتد به ! ولو صح هذا المذهب لجاز لنا أن نغير اسم كتاب « البؤساء »

الذى عربه الشاعر حافظ إبراهيم إلى « البائسين » لأن البؤساء ليست فى اللغة ! ولجاز لنا أن نغير اسم مجلة « الزهور » التى كان يصدرها أنطون الجميل فى آخر

العقد الأول من هذا القرن إلى « الأزهار » ، لأن الزهر لا يجمع على زهور ! ! والحق أن هذه الأسماء والأعلام تبقى على حالها بدون تغيير ، ويشار إلى ما فيها من موافقة للغة أو مخالفة . .

٤ - كتاب « الهادى للشادى » ، وهو كتاب فى النحو مع التعليق بالفارسية ، وقد ترجم المستشرق

الفرنسى « كاترمير » جانباً منه إلى اللغة الفرنسية .

٥ - كتاب « النحو الميدانى » .

٦ - كتاب « نزهة الطرف فى علم الصرف » ،

وقد رتبته على عشرة أبواب ، وطبع بالآستانة سنة ١٣٠٢ هـ .

٧ - كتاب « شرح المفضليات » ، وهى القصائد

التي اختارها المفضل الضبي من عيون الشعر العربى ، ومن شرحها فى القديم : الأنبارى ، وابن النحاس المصرى ، والمرزوقى ، والتبريزى ، وجاء الميدانى فدخل ميدانها مع الداخلىن ، ثم جاء فى عصرنا الحديث المرحوم الشيخ أحمد محمد شاکر ، والأستاذ عبد السلام هارون ، فشرحها شرحاً أربى بالفائدة والتحقيق على ما سبقها من شروح .

٨ - كتاب « منية الراضى » ، فى رسائل القاضى .

وقد ذكره القفطى باسم : منية الراضى فى مسائل القاضى ولم أهتد إلى موضوعه ، ولم يذكره صاحب كشف الظنون فى موضعه .

أما الكتاب التاسع الذى ذكره القفطى فى أنباه الرواة زيادة على ما ذكره ياقوت فهو كتاب « المصادر » وقد ذكره صاحب بغية الوعاة ضمن المصنفات الستة التى ذكرها للميدانى ، ولم يحدد لنا موضوعه ، وذكره حاجى خليفة صاحب كتاب كشف الظنون مع حفنة من الكتب تحت عنوان : المصادر لمؤلفين مختلفين منهم يحيى بن أبى بكر ، وأبو زيد الأنصارى ، والأصمعى ، والبارانى اللغوى ، والزوزنى شارح المعلقة . ولا ندرى إن كان كتاب الميدانى فى المصادر مفهوماً للغوى الصرفى ، أم « مصادر القرآن » التى ألف فيها اليزيدى - من علماء القرن الرابع - كتاباً ، وألف فيها يحيى بن زياد الفراء كتاباً آخر ، وألف فيها البيهقى تلميذ الميدانى هذا كتاباً عنوانه : « تاج المصادر » أشرنا إليه ونحن فى معرض الحديث عن تلاميذ الميدانى .

وقد كان العلماء والأدباء والطلاب يتلقون كتب الميداني بالقبول الحسن ، ويقبلون على حفظها ومدارسها والنقل عنها أو التلخيص لها ، ومدحونها بما هي جديرة به ويصفونها بالشعر ، حتى لنجد أحد تلاميذه الأدباء ، وهو أسعد بن محمد المرساني يقول في كتابه « السامى فى الأساسى » :

هذا الكتاب الذى سماه بالسامى
درج من الدر ، بل كنز من السام^(١)
ما صنفت مثله فى فنه أبداً
خواطر الناس من حام ومن سام
فيه قلائد ياقوت مفصلة
لكل أروع ماضى العزم بسام
فكعب أحمد مولاى الإمام سما
فوق السماكين من تصنيفه السامى

وعلى الرغم مما فى هذه الأبيات من حلية لفظية ومحسنات بديعية كالجناس فى كلمة « سام » فإن فيها دلالة على شعور الشاعر بقيمة هذا الكتاب .

(ج) مجمع الأمثال

قبل المضى فى عرض كتاب « مجمع الأمثال » يجمل بنا أن نقف وقفة قصيرة عند تحقيق اسمه ، فإننا نصادفه فى مراجع مختلفة بأسماء مختلفة ، ولكن محورها كلها حول « الأمثال » التى هى موضوع الكتاب ومادته . والفروق فى أسماء الكتاب الواحد ظاهرة نجدها كثيراً فى تراثنا العربى من المصنفات . ونذكر على سبيل المثال فقط كتاب « أنباه الرواة للقفطى » الذى كان أحد مصادرنا عن سيرة الميداني ، فقد تقلبت على هذا الكتاب أسماء مختلفة ما بين : أخبار النحاة ، وتاريخ النحاة ، وأخبار النحويين ، وأنباه الرواة على أخبار النحاة . وهذه الاختلافات فى أسماء الكتب وعناوينها

(١) السام : سبائك الذهب والفضة .

قد ترجع إلى إهمال الناسخين من ناحية ، وإلى عدم الاهتمام بحفظ الاسم الصحيح للكتاب من ناحية أخرى ، فهو نوع من التساهل عند العلماء حين تردح الكتب أمامهم فلا يتحرون الدقة فى ذكر أسماؤها ، بل يكتفون من محفوظ الاسم فى ذاكرتهم بما يدل على موضوع الكتاب .

وقد جرى على كتاب « مجمع الأمثال » للميداني هذا القدر المغير ، فتارة نجد اسمه « جامع الأمثال » كما جاء فى « أنباه الرواة » ، وكما جاء فى معجم الأدباء لياقوت . وتارة نجد اسمه « الأمثال » فقط كما جاء فى « بغية الوعاة » للسيوطى ، وفى « الفلاكو والمفلوكون » ، وفى « شذرات الذهب » . وفى « وفيات الأعيان » لابن خلكان . وتارة نجد اسمه « مجمع الأمثال » كما جاء فى كتاب كشف الظنون . وهذا الأخير هو الاسم الذى اشتهر به الكتاب وتدوول به بين الناس ، ولعل هذا هو الاسم الذى اختاره له مؤلفه ، ويؤكد لنا « حاجى خليفة » هذا الافتراض بقوله : « مجمع الأمثال . كذا سماه مؤلفه » . وقد جمع جرجى زيدان فى « تاريخ آداب اللغة العربية » بين الاسمين : الأمثال ، ومجمع الأمثال . ولكنه لم يشر إلى اسم : جامع الأمثال الذى ورد عند ياقوت الرومى ، وعند القفطى .

ويكاد يجمع العلماء والمؤرخون على قيمة كتاب « مجمع الأمثال » وجلال خطره واتساع ميدانه فى باب جمع الأمثال وتقصيصها فى الجاهلية والإسلام بما لم يتح لرجل قبله . ولعل التمهيد بذكر آراء بعض علمائنا فى الكتاب يمهد لنا لإبداء الرأى فيه على حقيقته . فنرى مؤرخاً دقيقاً فى الأحكام مثل ابن خلكان يقول عنه : « . . . ولم يعلم مثله فى بابيه » . ونرى عبد الغافر بن إسماعيل الفارسى يقول فى كتابه « السياق » : « كتاب جامع الأمثال جيد بالغ » . ويقول القفطى عن هذا الكتاب « إنه من التصانيف الجليلة » . ويقول ابن العباد الحنبلى صاحب شذرات الذهب « إن كتاب الأمثال

الصرط ولا تعرجوا ! فالصرط الإسلام ، والستور حدود الله ، والأبواب محارم الله ، والداعي القرآن .
وقد رأى الميداني أن يبدأ الكلام في مقدمة كتابه عن معنى « المثل » وما قيل فيه ، فنقل عن المبرد صاحب كتاب الكامل أن المثل مأخوذ من المثل ، وهو قول سائر يشبه به حال الثاني بالأول . وقد لوحظ في المثل معنى كلمة المشابهة أو التشبيه . فإذا قلت : مثل بن يدي فلان ، أى انتصب قائماً ، فعناه أنه أشبه الصورة المنتصبة . . . فحقيقة المثل ما جعل كالعالم للتشبيه بحال الأول . كقول كعب بن زهير في قصيدته « بانت سعاد :

كانت مواعيد عرقوب لها مثالا

وما مواعيدها إلا الأباطيل

فواعيد عرقوب : علم أو مثل لكل ما لا يصح من المواعيد . وعندنا في المثل حالتان : الحالة الأولى التي قيل فيها المثل ، والحالة الجديدة الطارئة على سلوكنا في الحياة : والتي تشبه الحالة القديمة في المعنى والموضوع وتختلف عنها في اللفظ .

والحق أننا كنا نتوقع من الميداني أن يطيل في مقدمته للكتاب عن بحث الأمثال وأصل استعمالها ، وضروبها من حيث ظهور معناها وقربها من الفهم وكثرة دورانها : ومن حيث بعد فهمها لخفاها وقلة دورانها بين الناس : والأمثال الشعرية : والأمثال الموضوعية على السنة الحيوانات وكيف دخلت إلى الاستعمال : ومن أين أتت ؟ أهى من أصول عربية أم تترد إلى أصول أجنبية : وكيفية استعمالها في الكتابة ، والاستشهاد بها في مواضعها اللاتقة بها . ولكن الميداني لم يفعل شيئاً من هذا في المقدمة . مع أن كتابه كان أولى المواطن وأحقها بمثل هذا الكلام . وترك مثل هذا البحث لكاتب إنشائي متأخر هو « القلقشندي » صاحب صبح الأعشى : الذي خص موضوع الأمثال ببضع

لم يعمل مثله » . ويصفه صاحب كشف الظنون « بأنه كتاب حسن وقف الرمحشري عليه فحسده » ، ويصف الميداني نفسه كتابه - كما أشار به الأمير أبو علي محمد ابن أرسلان السلجوقي - بأنه « مبرز على ما له من الأمثال . مشتمل على غمها وسميها . محتو على جاهليتها وإسلاميها » . ويصفه من علمائنا المعاصرين جرجي زيدان فيقول إن الميداني اشتهر به . « وأنه حوى من أمثال العرب ما لم يحوه كتاب قبله . وهو مرجع طلاب الأمثال العربية إلى الآن » .

والأمثال ظاهرة استعمالية تبدو في الحديث وفي الكتابة عند أكثر الأمم . حتى الأمم الأمية التي ليس لها من الكتابة نصيب . وإنك لتسمع بالمثل يستشهد به المتكلم في تضاعيف الكلام . فتحس للكلام قوة وتجسداً للمعنى عن طريق المثل . ويؤكد لنا صاحب « صبح الأعشى » ضرورة احتياجنا إلى الأمثال الواردة عن العرب نثراً ونظماً . وضرورة النظر في الكتب المصنفة في ذلك كأمثال الميداني : وأمثال المفضل بن سلمة الضبي ، وأمثال حمزة الأصبهاني . ويصفها لنا ابن عبد ربه صاحب العقد الفريد بقوله : « والأمثال هي وشئ الكلام ، وجوهر اللفظ : وحلى المعاني ، والتي تخيرتها العرب . وقدمتها العجم : ونطق بها في كل زمان على كل لسان ، فهي أبقى من الشعر : وأشرف من الخطابة . لم يسر شيء كسيرها . ولا عم عمومها ، حتى قالوا : أسير من مثل »

واستدل الباحثون على قيمة الأمثال في ذاتها . بأن الله تعالى ضرب الأمثال في كتابه . فقال : « وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون » و « ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء » : « وبأن النبي عليه السلام ضرب الأمثال في حديثه كقوله : « ضرب الله مثلاً صراطاً مستقيماً ، وعلى جنبي الصراط أبواب مفتحة : وعلى الأبواب ستور مرخاة ، وعلى رأس الصراط داع يقول : ادخلوا

عشرة صفحة من كتابه . على أن الدراسات الجديدة المتطورة للأمثال العربية قد دخلت ميداناً آخر من البحوث الفيلولوجية والتاريخية والدراسات المقارنة ، وخاصة مع الأمثال عند الأمم السامية (١) .

نعم ! كنا نتوقع من الميداني دراسة تحليلية لغوية تاريخية للأمثال العربية في مقدمة كتابه عن الأمثال ، وخاصة أن ثقافته اللغوية والأدبية الواسعة ، ومعرفته الوثيقة باللغة الفارسية كانت تتيح له مثل هذه الدراسة ، ولكن يظهر أن الرجل عنى نفسه بجمع الأمثال وتبويبها والإحاطة بها ، وتبويبها ، ومعرفة مضاربيها الأولى ، والتفتيش عن ضوئها في مختلف المصادر والمناج ، أكثر مما عنى بدراسة الأمثال ونشأتها وتطورها وصيغها وضروبها . فصنع هنا كالذي صنعه أصحاب الحديث من الجمع ، أو كالذي صنعه رواة الشعر وجامعوه ، في أمثال « الفضليات » و « الأصمعيات » : و « جمهرة أشعار العرب » ، و « مختارات ابن الشجري » وغيرها . وهو عمل فيه فضل الجمع وجهده ومشقاته . فإن من طبائع الأشياء أن تأتي خطوة الجمع أولاً ، ثم تأتي بعدها خطوات الدرس والبحث والدراسة والتحليل .

وقد ظهرت في جمع الأمثال العربية جهود سابقة على جهد الميداني ، فلم يكن صاحبنا أول رائد في هذا الميدان ، ولا أول طارق لبابه . لقد اعترف في مقدمة أمثاله بأنه تصنح أكثر من خمسين كتاباً ، ونخل ما فيها فصلاً فصلاً ، وباباً باباً ، حتى يخرج آخر الأمر هذه الحصيلة العظيمة الهائلة من أمثال العرب ، التي بلغت في كتابه ستة آلاف مثل ونيف ، وهو قدر هائل نجده مبعثراً هنا وهناك فيما ظهر قبل الميداني من كتب في الأمثال والأخبار والنوادر والقصص والشعر والتاريخ

(١) ظهر في هذا المجال كتاب جيد بعنوان « الأمثال في النثر العربي القديم » ، مع مقارنتها بنظائرها في الآداب السامية الأخرى « للدكتور عبدالمجيد عابدين . وهو ضروري لمن يريد أن يعرف شيئاً عن الأمثال العربية وبنائها وتطورها وصيغها الأدبية والحكاية .

والمحاضرات والأسفار وغيرها . فاستطاع الرجل - بما أوتيته من الصبر الجميل - أن يتتبع كل هذه الضوالم في كل مظنة تكون فيها ، وأن يجمعها لنا كلها في كتاب واحد ، انفرد في التراث العربي بأنه المصدر الوحيد الجامع للأمثال العرب حتى أوائل القرن السادس الذي عاش المؤلف منه شطراً . وقد أحسن المؤلف نفسه بانفراده في جمع أعظم قدر من الأمثال في كتابه هذا ، فقال : « وسميت الكتاب مجمع الأمثال لاحتوائه على عظيم ما ورد منها ، وهو ستة آلاف مثل ونيف » وكأنه مهذب لنفسه العذر فيما قد يكون فاتته من الأمثال فقال : « والله أعلم بما بقى منها ، فإن أنفاس الناس لا يأتي عليها الحصر ، ولا تنفذ حتى ينفد العصر » .

ومن السابقين الأولين إلى وضع الكتب في الأمثال ابن عياش ، وقد كان معاصراً لمعاوية ، واسمه صحار ، وقد سكن البصرة ومات فيها قريباً من سنة ٤٠ هـ . وقد ألف عبيد بن شربة كتاباً في الأمثال ذكر ابن النديم صاحب الفهرست أنه رآه وأنه نحو خمسين ورقة . وقد ضاع هذان الكتابان فيما ضاع من الكتب .

وأقدم ما وصل إلينا من كتب الأمثال كتاب المفضل الضبي من رجال القرن الثاني الهجري (توفي سنة ١٦٨ هـ) . ويشتمل الكتاب على حوالي خمسين ومائة مثل لا غير ، تصور لنا ألواناً من الحياة الجاهلية وتذكر الأمثال في كتاب المفضل الضبي مقرونة بقصصها وحكاياتها ، مما يدلنا على أن الناس كانوا يجمعون بين المثل وقصته في معرض واحد . وهنا يقفز إلى البال سؤال : من الذي وضع هذه القصص ؟ وهل وضعت في الجاهلية أم في الإسلام في عصر الجمع والتدوين ؟ وأي خيال عربي زوقها ؟ أهو خيال الجاهلية أم خيال العصر الإسلامي ؟ وقد طبعت أمثال المفضل الضبي في الآستانة منذ نيف وثمانين عاماً .

وهناك مفضل آخر ، هو المفضل بن سلمة بن عاصم من رجال القرن الثالث (توفي سنة ٢٩١ هـ) له

الاسم « تميداني » - ومعناه بالفارسية الذي لا يعرف شيئاً أو الجاهل بالأشياء - وأراد الميداني أن يرد الكيل لصاحبه ، فعمد إلى بعض كتب الزمخشري ، فجعل الميم نوناً ، فصار الاسم هكذا : الزمخشري ، ومعناه : الرجل الذي يبيع زوجته ! ! وقد روى هذه الحكاية الطريفة - المبنية على تلاعب في الحروف يؤدي إلى تبادل الشتائم - ياقوت الرومي صاحب معجم الأدباء ، والقفطي في الأنباء ، والسيوطي في بغية الوعاة. أما ابن خلكان صاحب الوفيات فلم يشر إليها من قريب ولا بعيد. وقد نقلها صاحب كشف الظنون ، ولكنه روى في أعقابها حكاية أخرى تنفي الحسد ، وتغير القلب ، وتبديل الأسماء للهجاء ، وتثبت للزمخشري الإمام فضل العالم وأخلاق العلماء ، وتقول هذه الحكاية إن الزمخشري بعدما أُلّف « المستقصى في الأمثال » ، وقع له مجمع الأمثال للميداني ، فأطال نظره فيه ، وأعجبه جداً ، ويقال إنه ندم على تأليفه المستقصى لكونه دون « مجمع الأمثال » في حسن التأليف والوضع وبسط العبارة وكثرة الفوائد .

والحق أن هذا الخلق الذي تعرضه الحكاية الثانية هو أشبه بأخلاق الزمخشري الذي ما نظن أن الحسد قد أكل قلبه لأن إنساناً آخر أربى عليه في تأليف كتاب ، ثم كيف يبلغ الحسد حد المعابثة والمشاغمة بتبديل الأسماء ؟ ولقد كان كل واحد من الرجلين بعيداً عن صاحبه . تفصل بينهما مفاوز وأنجاد : فلا محل لغيرة ، ولا موضع لمنافسة كما يقع غالباً بين الأنداد .. ولا نشك أن هذه الحكاية الأولى : حكاية الحسد هي من وضع الرواة المزينين للأخبار . . .

ولا شك أن الزمخشري لم يتدم على كتابه « المستقصى في الأمثال » إلا حين رأى كتاباً آخر أحسن من كتابه تصنيفاً وترتيباً ، وأكثر جمعاً للأمثال ، وأعمق تتبعاً لها ، وأطول تهديداً إليها ، وجمعاً لشواردها وضواها . وهي المزاي التي جعلت كتاب الميداني يقف وحده في

كتاب في الأمثال اسمه « الفاخر » ، وقد أفاد الميداني من كتابي المفضلين . ولا شك أن كتاب « الفاخر » يدخل في كتب الأمثال أكثر مما يدخل في أي شيء آخر ، وقد وصفه حاجي خليفة بأنه ألفه صاحبه المفضل بن سلمة فيما دار واشتهر بين الناس وسار كالأمثال . على أن كتاب « الفاخر » هو بين أيدينا الآن في طبعته التي صدرت في « سلسلة تراثنا » بتحقيق الأستاذ عبد العليم الطحاوي ، وفيه من الأمثال العربية قدر كبير ، مما جعله من المصادر التي رجع إليها الميداني وأشار إليها في مقدمة كتابه .

ولحمزة بن الحسن الأصبهاني المؤرخ الأديب المتوفى سنة ٣٦٠ هـ كتاب في الأمثال لا يزال مخطوطاً إلى اليوم ، وقد أفاد منه الميداني ونقل عنه - بل نقل ما فيه إلى كتابه كما يصرح بذلك بنص عبارته في مقدمته قائلا : « ونقلت ما في كتاب حمزة بن الحسن إلى هذا الكتاب » . وأغلب الظن أن الميداني قد أفاد من كتاب أبي هلال العسكري (توفى سنة ٣٩٥ هـ) المسمى « جمهرة الأمثال » ، وإن كان لم يشر إليه ولم يذكره بالاسم في المقدمة ، ولكنه لا شك من الخمسين كتاباً وأكثر التي نخلها الميداني باباً باباً ، وأشار إلى عددها في مقدمته . وكتاب جمهرة الأمثال مطبوع في مصر منذ أكثر من سبعين عاماً على هامش كتاب مجمع الأمثال للميداني سنة ١٣١٠ هـ .

وقد كان الإمام المفسر اللغوي الزمخشري معاصراً للميداني ، وقد شارك في التصنيف عن الأمثال العربية وهو لا يعلم أن الميداني كان قائماً بهذا العمل ، فلما انتهى الزمخشري من كتابه « المستقصى في الأمثال » أتبع له أن يطلع على كتاب « مجمع الأمثال » للميداني فوجده دون كتابه .

وهنا تلعب الروايات والخيال دوراً كبيراً ، فن قائل أن الزمخشري حسد الميداني على كتابه هذا ، فعمد إلى النيل منه ، فزاد على اسمه قبل الميم نوناً فصار

ليست من صلب الكلمة . والمثل القائل « اسع بجهدك لا بكذك » يأتي في باب السين أيضاً ، لأن همزة الوصل هنا هي للفعل الأمر ، وهي زائدة على الفعل الذي يبدأ بحرف السين .

وهذا الترتيب للأمثال على حروف المعجم هو أحسن الطرق وأسهلها للاهتمام إليها ، ويفيد هذا الترتيب كثيراً ، وخصوصاً متى ما عرف أول المثل فن السهل الاهتمام إليه في موضعه بأدنى نظر ، وأيسر جهد . وقد لجأ بعض مصنفى كتب الأمثال إلى ترتيبها حسب الوقائع التي جرت فيها الأمثال . ومن ذلك ما صنفه أبو عبيد في كتابه « الأمثال » الذي لا يزال مخطوطاً . وقد أشار صاحب صبح الأعشى إلى طريقة الميداني في ترتيب الأمثال ، كما أشار إلى طريقة أبي عبيد . أما الطريقة التي اتبعها المفضل بن سلمة في كتابه « الفاخر » في ترتيب الأمثال ، فلم نستطع الاهتمام إليها ، ولم نتبين للرجل في إيراد الأمثال طريقة ولا مذهباً ولم يقل لنا هو في مقدمته الوجيزة شيئاً عن هذا . وأول مثل جاء به هو : حياك الله وبياك ، وجاء بعده : مرحباً وأهلاً ، وبعده : ملحه على ركبته ، ويضرب للضيق الخلق الذي يغضب من كل شيء ، أى أدنى شيء يبده وبعده : جاء بالضح والريح ، أى جاء بكل شيء ، وبعده : برح الخفاء ... فأنت ترى هنا أمثالاً تتوالى بلا ترتيب ولا نسق يربط بينها ، فهي ليست مرتبة على حروف المعجم كما ترى ، وليست مرتبة وفق المعاني .

وإذا كان الميداني قد اتبع طريقة الترتيب على حرف المعجم بالنسبة إلى الحرف الأول الأصلي من المثل ، فإنه لم يتبع هذه الطريقة في الحرف الثاني والثالث للكلمة ، وهي الطريقة الدقيقة التي يتبعها اليوم مصنفو الأعلام والكتب والفهارس . بل اكتفى بمراعاة الترتيب في الحرف الأول فقط ، أما في الحرف الثاني فقد تأتى الهاء قبل الراء ، أو قبل العين مثلاً ، كما يلاحظ في

ميدان الأمثال ، على الرغم من كثرة ما صنف فيها من الكتب والرسائل التي قرأ فيها الميداني أكثر من خمسين كتاباً . ومن كتاب « المستقصى » نسخة خطية في دار الكتب المصرية في ١٧٨ صفحة ، كما أن منه نسخاً في بعض المكتبات الأوربية .

من هنا يتبين أن كل جهد بذل في سبيل الأمثال العربية وتصنيفها وجمعها حتى يومنا هذا هو دون الجهد العظيم الذي بذله الميداني في هذا الكتاب ، الذي يقوم وحده في الأدب العربي بتحدى كل مجهود . وحسبك أن تعرف أن كتاب « الأمثال » للمفضل الضبي قد جمع قرابة مائة وخمسين مثلاً لا تزيد . . . وأن مخطوط أبي عبيد القاسم بن سلام في الأمثال يقع في تسعين ورقة وحسب . . . وأن مجموع ما جاء في كتاب « الفاخر » للمفضل بن سلمة بن عاصم لا يتجاوز سبعين ومائتي مثل . . . على حين يبلغ مجموع الأمثال في كتاب الميداني ستة آلاف مثل ونيف . وهو عدد لا يستهان به . ولا يتصور كيف استطاع هذا الرجل أن يجمعه وهو بعيد في نيسابور عاصمة إقليم خراسان ؟ !

وقدرت الميداني هذه الذخيرة الوافرة من الأمثال العربية على حروف المعجم ، حتى يسهل الرجوع إليها ، ولا يصعب منالها على مردها من الكتاب ، ويقول هو في ذلك : « وجعلت الكتاب على نظام حروف المعجم في أوائلها ، ليسهل طريق الطلب على متناولها » . ولم يعد « ال » التعريفية من صلب الكلمة ، بل يجعلها كأن لا وجود لها ، فالمثل الذي أوله : الحرب سجال ، يأتي في حرف الحاء . . . كما لم يعد ألف القطع والوصل والأمر والاستفهام ولا ألف المخبر عن نفسه من صميم الكلمة ، بل جعلها زائدة لا تدخل في ترتيب حروف الهجاء . فالمثل القائل : « أساء رعيماً فسقى » يأتي في حرف السين بدون نظر إلى همزة لأنها زائدة ، والمثل القائل : « أسائر اليوم وقد زال الظهر » يأتي في حرف السين أيضاً ، لأن همزة التي في أوله للاستفهام وهي

ترتيبه للأمثال الآتية : عند التصريح تريخ - عرفت الخليل فرسانها - العبد من لا عبد له . وكان الترتيب الصحيح على الحرف الثاني يقتضى أن يأتي المثل الثالث أولاً ، والمثل الأول ثالثاً .

ومثل هذا الترتيب الناقص في كتاب « مجمع الأمثال » قد أشاع شيئاً من الاضطراب في إيراد الأمثال وخلق للباحث بعض الصعوبة في البحث . ولو أنه اتبع طريقة الترتيب الهجائي بالنسبة إلى الحرف الأول والثاني فالثالث من الكلمة لجنبنا بعض العناء في البحث عن مثل . وانظر إلى ما في الأمثال الآتية في حرف الطاء من اضطراب : طارت عصا بنى فلان شققاً - طرقت أم قشعم - طعن اللسان كوخز السنان - طرائث لا أرطى لها - طالب عذر كمنجح - طلب أمراً ولات أوان - طار طائر فلان - طحت بك البطنة - طعم ذكرك معسول بكل فم . .

وقد وقع مثل هذا الاضطراب في ترتيب الأمثال التي جاءت على وزن : أفعل . ففي حرف الجيم جاءت هذه الأمثال - علماً بأن ألف أفعل زائدة فلا تدخل في الاعتبار : - أجهل من حمار - أجفى من الدهر - أجدى من الغيث . وكان الترتيب السليم يقتضى أن يكون المثل الثالث أولاً ، والأول أخيراً .

ومهما يكن من ملحوظات على بعض الاضطراب في الترتيب على حروف المعجم للأمثال الميداني ، فإن الكتاب لا يزال على قدره من الشمول والإحاطة والتدوين للأمثال العربية حتى القرن السادس ، إلا ما ند عن الرجل فلم يستطع أن يأتي به - وهو قليل . ولا شك أنه أنصف بمجمع الأمثال التي جاءت على وزن « أفعل » . ولو أن الظاهر أن هذه الأمثال هي من موضوعات الرواة وليست من الأمثال العربية الأصيلة . ويلاحظ الدكتور عبد المحيد عابدين أن هذه الأمثال على صيغة « أفعل » هي مما تنفرد به العربية دون أخواتها السامية .

أما أمثال المولدين فقد أتى بها الميداني في كل حرف عقب الأمثال التي على وزن أفعل . وقد فعل خيراً كثيراً بتدوينها ، فهي تصور ألواناً من حياة المجتمع العربي وأفكاره وسلوكه وفلسفته في الحياة بعد أن اختلط العرب بالأعاجم ، ونشأ عن هذا الاختلاط ألوان من الفكر الاجتماعي تعبر عنها أمثال المولدين أصدق تعبير . وما أصدق هذه الأمثال الآتية للمولدين في دلالتها على المجتمع العربي الإسلامي الجديد :

الدرهم بالدرهم تكسب - رأس المال أحد الرحمن - ركوب الخنافس ولا المشى على الطنافس - زاد في الطنبور نغمة - الزريبة الخالية خير من ملها ذئاباً - سلطان غشوم خير من فتنة تدوم - السلف تلف - امجد لقرود السوء في زمانه - شر السمك يكدر الماء - طريق الخافي على أصحاب النعال - عناية القاضي خير من شاهدى عدل - الغائب حجته معه - فر من المطر ، وقعد تحت الميزاب (١) ! !

هذا هو « مجمع الأمثال » في أصله ، وقد اهتم به قوم فاختصروه ولخصوه ، كما فعل قوم في كتاب الأغاني ، ومعجم البلدان ، وتفسير ابن كثير وغيرها ، والتلخيص قديم في تاريخ التراث العربي . وقد ذكر صاحب كشف الظنون أن الذى اختصر مجمع الأمثال اثنان : أولهما شهاب الدين محمد بن أحمد القضاعى ، وثانيهما الإمام يوسف بن طاهر الخوي من تلاميذ الميداني . كما ذكر أيضاً أن بعض فضلاء الدولة العثمانية نظم الأمثال في « مجمع الأمثال » شعراً ، ووافق ذلك سنة ١٠٧٩ هـ والجنود العثمانية محاصرون قلعة قندية من جزيرة أقریطش « كريت » . وأول المنظومة هكذا :

نحمد من علمنا الأمثالا

يسوقها في قوله تعالى

(١) يضرب هذا المثل الأخير لمن أراد أن يتفادى شراً ، فوقع في شر آخر .

ظاهرة ، طاهرة من نبوه

زاهرة كجنته من ربوه

ويذكر جرجى زيدان أن طبعة بيروت من كتاب مجمع الأمثال أتقن الطبقات « لأنها عبارة عن نظم الأمثال في أرجوزة عليها شرح للشيخ إبراهيم الأحدث المتوفى في بيروت سنة ١٣٠٨ . وقد سماه : فرائد الآل في مجمع الأمثال ، صدر في مجلدين ضخمين ، يلهمها فهارسن أبجدية في مائة صفحة ، مما يجعل فوائده مضاعفة » .

(د) نصوص مختارة من مجمع الأمثال

● إياك أعنى واسمعى يا جارة :

أول من قال ذلك سهل بن مالك الفزارى ، وذلك أنه خرج يريد النعمان ، فربيعض أحياء طيب ، فسأل عن سيد الحى ، فقيل له : حارثة بن لأم ، فأمر رحله فلم يصبه شاهداً . فقالت له أخته : انزل في الرجب والسعة ! فنزل فأكرمه ولاطفته ، ثم خرجت من خباتها ، فرأى أجمل أهل دهرها وأكلهم ، وكانت عقيلة قومها ، وسيدة نساها ؛ فوقع في نفسه منها شيء فجعل لا يدرى كيف يرسل إليها ، ولا ما يوافقها من ذلك ، فجلس بفناء الخباء يوماً وهي تسمع كلامه ، فجعل ينشد ويقول :

يا أخت خير البدو والحضارة

كيف ترين في فسى فزاره ؟

أصبح يهوى حرة معطاره

إياك أعنى : واسمعى يا جاره !

فلما سمعت قوله عرفت أنه إياها يعنى ، فقالت : ماذا يقول ذى عقل أريب ، ولا رأى مصيب ، ولا أنف نجيب ! فأقم ما أقمت مكرماً ، ثم ارتحل متى شئت مسلماً . ويقال أجابته نظماً فقالت :

إنى أقول يا فتى فزاره

لا أبتغى الزوج ولا الدعارة !

ولا فراق أهل هذى الحاره

فارحل إلى أهلك باستخاره !

فاستحيا الفتى وقال : ما أردت منكراً ، واسوءتاه ! قالت : صدقت ! فكأنها استحييت من تسرعها إلى تهمة . . فارتحل فأتى النعمان ، فحياه وأكرمه ، فلما رجع نزل على أخيها ، فبينما هو مقيم عندهم تطلعت إليه نفسها ، وكان جميلاً ، فأرسلت إليه أن اخطبني إن كان لك إلى حاجة يوماً من الدهر ! فأنى سريعة إلى ما تريد ، فخطبها وتزوجها ، وسار بها إلى قومه .

يضرب لمن يتكلم بكلام ويريد غيره .

● إن البلاء موكل بالمنطق :

قال المفضل : يقال إن أول من قال ذلك أبو بكر الصديق رضى الله تعالى عنه ، فيما ذكره ابن عباس . قال : حدثني على بن أبى طالب رضى الله تعالى عنه قال : لما أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يعرض نفسه على قبائل العرب خرج وأنا معه وأبو بكر ، فدفعنا إلى مجلس من مجالس العرب ، فتقدم أبو بكر وكان نسابه ، فسلم فزدوا عليه السلام . فقال : من القوم ؟ قالوا : من ربيعة . فقال : أمن هامتها أم من لهازمها ؟ قالوا : من هامتها العظمى . قال : فأى هامتها العظمى أنتم ؟ قالوا : ذهل الأكبر . قال : أفنكم عوف الذى يقال له : لا حر بوادى عوف ؟ قالوا : لا . قال : أفنكم بسطام ذو اللواء ، ومنتهى الأحياء ؟ قالوا : لا . قال : أفنكم جساس بن مرة حامى الذمار ، ومانع الجار ؟ قالوا : لا . قال : أفنكم الحوفزان قاتل الملوك وسالها أنفسها ؟ قالوا : لا . قال : أفنكم المزدلف صاحب العمامة الفردة ؟ قالوا : لا . قال : أفنتم أخوال الملوك من كندة ؟ قالوا : لا . قال : فلسم ذهلاً الأكبر ، بل أنتم ذهل الأصغر . فقام إليه غلام قد بقل وجهه يقال له « دغفل » ، فقال :

إن على سائلنا أن نسأله

والعبء لا تعرفه أو تحمله

يا هذا؟ إنك قد سألنا فلم نكتفك شيئاً . فمن الرجل أنت؟ قال: رجل من قريش . قال: بخ بخ أهل الشرف والرياسة! فمن أي قريش أنت؟ قال: من تيم بن مرة . قال: أمكنت والله الراي من صفاء الثغرة! أفنكم قصي بن كلاب الذي جمع القبائل من فهر، وكان يدعى مجعاً قال: لا . قال: أفنكم هاشم الذي هشم الثريد لقومه ورجال مكة مسنتون عجاف؟ قال: لا . قال: أفنكم شيبه الحمد، مطعم طير السهء الذي كأن في وجهه قمرأ يضيء ليل الظلام الداجي؟ قال: لا . قال: أفن المفيضين بالنساس أنت؟ قال: لا . قال: أفن أهل الندوة أنت؟ قال: لا . قال: أفن أهل الحجابة أنت؟ قال: لا . قال: أفن أهل السقاية أنت؟ قال: لا . قال: فاجتذب أبو بكر زمام ناقته فرجع إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال دغفل: صادف درء السيل درءاً يدفعه . أما والله لو ثبت لأخبرت أنك من زمعات قريش، أو ما أنا بدغفل!! فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال علي: قات لأبي بكر: لقد وقعت من الأعرابي على باقعة! قال: أجل! إن لكل طامة طامة! وإن البلاء موكل بالمنطق .

● حسبك من شر سماعه

أي اكتف من الشر بسماعه ولا تعينه . ويجوز أن يريد: يكفك سماع الشر وإن لم تقدم عليه ولم تنسب إليه . قال أبو عبيد: أخبرني هشام بن الكلبي أن المثل لأم الربيع بن زياد العبسي، وذلك أن ابنها الربيع كان قد أخذ من قيس بن زهير بن جذيمة درعاً، فعرض قيس لأم الربيع وهي على راحلتها في مسير لها، فأراد أن يذهب بها ليرتهاها بالدرع . فقالت له: أين عزب

عك عقلك يا قيس! أترى بني زياد مصالحيك وقد ذهبت بأهمهم يميناً وشمالاً، وقال الناس ما قالوا وشاءوا؟ وإن حسبك من شر سماعه، فذهبت كلمتها مثلاً . تقول: كفى بالمقالة عاراً وإن كان باطلاً .

يضرب عند العار والمقالة السيئة وما يخاف منها .

● ذكرتني الطعن وكنت ناسياً

قيل إن أصله أن رجلاً حمل على رجل ليقتله، وكان في يد المحمول عليه رمح، فأنساه الدهش والجزع ما في يده . فقال له الحامل: ألق الرمح! فقال الآخر: إن معي رمحاً لا أشعر به . ذكرتني الطعن وكنت ناسياً . وحمل على صاحبه فطعنه حتى قتله أو هزمه .

يضرب في تذكر الشيء بغيره .

● ليس بعد الإسار إلا القتل:

هذا المثل لبعض بني تميم قاله يوم المشقر، وهو قصر بناحية البحرين . وكان كسرى كتب إلى عامله أن يدخلهم الحصن فيقتلهم، وذلك لجنانية كانوا جنوها عليه، فأرسل إليهم، فأظهر لهم أنه يريد أن يقسم فيهم مالا وطعاماً، فجعل يدخل واحداً واحداً فيقتله . فلما رأوا أنه ليس يخرج أحداً ممن يدخل، علموا أن الدخول إليه إنما هو أسر، ثم قتل . فعندها قال قائلهم: ليس بعد الإسار إلا القتل . فامتنعوا حينئذ من الدخول .

يضرب في الإساءة يركبها الرجل من صاحبه،

فيستدل بها على أكثر منها . قاله أبو عبيد .

● ليس كل حين أحلب فأشرب

يضرب في كل شيء يمنع من المال وغيره . أي ليس كل دهر يساعذك، ويتأتى لك ما تطلبه . يحثه على العمل بالتدبير، وترك التبذير . قال أبو عبيد: وهذا المثل يروى عن سعيد بن جبير، قاله في حديث سئل عنه . قال الطبري: يقوله من يحكم أول أمره مخافة ألا يمكن من آخره .

● الليل أخفى للويل :

أى افعل ما تريد ليلاً فإنه أستر لسرك . وأول من قال ذلك : سارية بن عويمر بن عدى العقيلي . وكان سبب ذلك أن توبة بن الحمير شهد بنى خفاجة وبنى عوف وهم يختصمون عند همام بن مطرف العقيلي ، وكان مروان بن الحكم استعمله على صدقات بنى عامر ، فضرب ثور بن أبى سمعان بن كعب العقيلي توبة بن الحمير بجزز ، وعلى توبة درع وبيضة ، فجرح أنف البيضة وجه توبة ، فأمر همام بن مطرف بثور فأقعد بين يدي توبة ، فقال : خذ حقلك يا توبة ! فقال توبة : ما كان هذا إلا عن أمرك . وما كان ثور لي جترى على عند غيرك ، وانصرف ولم يقتص منه وقال :

إن يمكن الدهر فسوف أنتقم

أو لا فإن العفو أولى بالكرم

ثم إن توبة بلغه أن ثورا قد خرج في نفر من أصحابه يريد ماء لهم يقال له جريز ، أو جريز بثليلت . فتبعهم توبة في أناس من أصحابه ، حتى ذكر له أنهم عند رجل من بنى عامر يقال له سارية بن عويمر بن أبى عدى ، وكان صديقاً لتوبة . فقال توبة : لا أطرقهم وهم عند سارية حتى يخرجوا . وقال سارية للقوم وقد أرادوا أن يخرجوا من عنده مصبحين : ادعوا الليل ، فإنه أخفى للويل . ولست آمن عليكم توبة . فلما أظلموا ركبوا الفلاة وتبعهم توبة فقتل ثورا ، وجر هذا قتل توبة بن الحمير .

● لا يأبى الكرامة إلا حمار !

قال المفضل : أول من قال ذلك أمير المؤمنين على رضى الله عنه ، وذلك أنه دخل عليه رجلاً ، فرمى لها بوسادتين ، فقعد أحدهما على الوسادة ، ولم يقعد الآخر ، فقال على : اقعد على الوسادة ! لا يأبى الكرامة إلا حمار ! فقعد الرجل على الوسادة .

● ملكت فأصبح

الأصبح : حسن العفو ، أى ملكت الأمر على فأحسن العفو عنى . وأصله السهولة والرفق . يقال : مشية أصبح أى سهلة . قال أبو عبيد : يروى عن عائشة أنها قالت لعلى رضى الله عنهما يوم الجمل حين ظهر على الناس ، فدنا من هودجها ، ثم كلمها بكلام ، فأجابته : ملكت فأصبح . أى ملكت فأحسن . فجهزها عند ذلك بأحسن جهاز ، وبعث معها أربعين امرأة ، وقال بعضهم : سبعين امرأة ، حتى قدمت المدينة .

● ما هو إلا غرق أو شرق

فالغرق أن يدخل الماء في مجرى النفس فيسده فيموت . ومنه قيل : غرقت القابلة المولود . وذلك أن المولود إذا سقط مسحت القابلة منخره ليخرج ما فيها فيتسع متنفس المولود ، فإن لم تفعل ذلك دخل فيه الماء الذي في السبايا^(١) فغرق . قال الأعشى :

ألا ليت قيساً غرقته القوابل

والشرق أن يدخل الماء في الخنجرة ، وهى مجرى التنفس أيضاً ، فإذا شرق ولم يتدارك مما لحل ذلك ، هلك . فالشرق والغرق مختلفان وكادا يكونان متفقين . يضرب في الأمر يتعذر من وجهين .

● من مأمته يوثى الحذر

هذا المثل يروى عن أكرم بن صيفى التميمى . أى أن الحذر لا يدفع عنه ما لا بد منه ، وإن جهد جهده . ومنه الحديث « لا ينفع حذر من قدر » .

● أوسعهم سباً وأودوا بالأبل !

يقال : وسعه الشيء أى حاط به . أوسعته الشيء إذا جعلته يسعه . والمعنى كثرته حتى وسعه . فهو يقول : كثرت سبهم فلم أدع منه شيئاً . وحديثه أن رجلاً من العرب أغبر على إبله فأخذت ، فلما تواروا صعد أكمة وجعل يشتمهم ، فلما رجع إلى قومه سألوه عن ماله ، فقال : أوسعهم سباً وأودوا بالإبل . يضرب لمن لم يكن عنده إلا الكلام .

(١) السبايا : المشيمة التى تخرج مع الولد ، ويسمىها العامة (الخلاص) .

لعبة الحب والمصادفة لماريفو

بمّسلم

الدكتور على درويش

مدرس الأدب الفرنسي بجامعة عين شمس

(١)

وبالرغم من أن كثيراً من روائع إنتاجه ممثّل في كثير من بلاد العالم ، وبالرغم من مئات الأبحاث التي كتبت عنه ، لا تزال في أصالة إنتاجه جوانب غامضة ، وأخرى يقف النقد أمامها حائراً ! .. ليس غريباً إذ أن تكتب « مدام دوري » (Marie-Jeanne Durry) الأستاذة بالسوربون في أول سطر من كتبها « بعض الجديد عن ماريفو » (Quelques nouveautés sur Marivaux) « ماريفو هذا المجهول . . . ! »

ولد ماريفو (Pierre Carlet de Chamblain de Marivaux) في الرابع من فبراير عام ١٦٨٨ بباريس لأسرة انتمى إليها كثير من القضاة . وبعد ميلاده بقليل عين أبوه - وكان من أصل نورماندي - مديراً لدار العملة بمدينة ريوم (Riom) ، ثم انتقل إلى مدينة ليموج (Limoges) ولم تعرف الوظيفة التي شغلها في هذه المدينة

وإن كان من المعروف أن بها داراً للعملة هي الأخرى . وتلقى ماريفو علومه في « ريوم » و « ليموج » ، ثم انتهى به المطاف في باريس حيث أتم دراسة الحقوق . ولم يحظ بثقافة كلاسيكية واسعة (اليونانية واللاتينية) ، الأمر الذي دفعه فيما بعد إلى الإزراء بالقدايم ومناصرة المحدثين كما سنرى بعد حين . وفي عام ١٧١٧ تزوج من

الكلام عن صاحب مسرحية «لعبة الحب والمصادفة»^(١) يثير التفكير في شيء يمكن أن نطلق عليه «لعبة العبقريّة والإنصاف» ! .. العبقريّة سخية في عطائها ، والأجيال ضنيّة أو متباطئة في إنصافها ! . بل كلما برز في إنتاج عبقري طابع الابتكار والندرة كلما ازدادت الأجيال تباطؤاً في حكمها عليه ، وتفتيراً في إنصافها له ! .. أما إن جاء هذا الإنتاج فريداً في نوعه فينبغي أن يدفع صاحبه نفسه إلى واقعية غير متشائمة كل التشاؤم : عليه أن يتعلل في حياته بصبر طويل يحمل معه تتمته حين يغادر الدنيا . . . ولقد طالّت لعبة العبقريّة والإنصاف هذه بالنسبة لماريفو . . . ونحن نقصد الإنصاف الكامل : فبالرغم من انقضاء قرنين على وفاة هذا الكاتب الكبير ،

(١) هذا البحث عن «لعبة الحب والمصادفة» لعب في إعداده دوراً كل من المصادفة والحب . . . فلقد كان موضوعه مسجلاً في «سلسلة تراث الإنسانية» باسم أستاذنا الجليل الراحل الدكتور محمد مندور . . . وإن ذكرى هذا الناقد الأدبي الكبير لم تفارق خيالي طوال الفترة التي استغرقها إعداد مادة البحث وصياغته . . . لقد كان رحمه الله محباً لماريفو ، مهتماً بدراسته ؛ وأنا أهدي بحثي - عن هذا الكاتب المسرحي الفذ - إلى ذكراه العاطرة ، علّه يواسيه بعض الشيء في قبره الذي يضم - مع رفات أديب نابغة - عديداً من مشاريع طموحة خسرها الأدب من غير شك .

— أن نصدق زعمه أن نكبته العاطفية أصابته بنفور من الناس لم يفارقه طوال حياته . . كل ما يمكن أن نرجحه هو أنها أسهمت في صقل موهبة هامة من مواهبه : التأمل المتصل الذي يرنو إلى الكشف عن جوهر الطبيعة النسائية من وراء المظاهر الخداعة ، وأنها حققت بنوع من المصل ضد التمويه والتغريب ، وأن تأثيرها انسحب على بعض الشخصيات التي خلقها ماريثو ، على تلك التي تحرص على التنقيب والدراسة المتأنية الواعية قبل الإقدام على الزواج أمثال « دورانت » (Dorante) و « سيلفيا » (Silvia) في مسرحية « لعبة الحب والمصادفة » . . .

نقول : أسهمت في صقل موهبة التأمل المتصل ، فلقد كان ماريثو دقيق الملاحظة لا يفوت بصره أو سمعه شيء ، وهو يحدثنا في مكان ما عن « عاداته القديمة في ألا يعيش إلا ليسمع ويرى » . . ولم يكن يسجل في نفسه ما يعي تسجيلاً آلياً ، وإنما كان يخضعه لتفكير عميق ، ويجعل منه مادة لحوار صامت بين عقله وعقول الآخرين ، ثم يستخلص منه ما قد يراه معظم الناس طبيعياً حين ينهون إليه ، وإن كان لا يتوصل إلى إدراكه إلا من لهم مثل فطنة ماريثو الذي يقول : « إن الإنسان الذي يفكر كثيراً يتعمق ما يعالج من موضوعات ؛ وهو يتغلغل فيها ويلاحظ أشياء بالغة الدقة يحسها الناس حين يطلعهم عليها، وإن كان لا يفظن إليها في كل زمن من الأزمان سوى نفر قليل » . . . سلوك الناس بالنسبة لماريثو مادة غنية لتجارب الفكر ، والمجتمع أفضل الكتب وأنفع أستاذ في الحياة .

لا يمكن لإنسان يلحظ كل شيء ويتأمله ويحلله إلا أن يكون حساساً . . ولقد كان ماريثو يثير انتباه الآخرين بما رزقه من حساسية مرهفة تصل إلى حد المرض ، حساسية قد تحدث ردود فعل سيئة فيمن حوله بين الحين والحين ، ولكن من المؤكد أنه أول من ينوء بعينها ويشعر بأصدائها في مزاجه وصلاته

« كولومب بولوني » (Colombe-Bologne) التي توفيت بعد عامين فلم يتزوج بعدها و « بكهاها طول حياته » . . وكان قد أنجب منها بنتاً وحيدة هي « كولومب بروسبير » (Colombe-Prospère) (يقع ميلادها في الفترة بين عامي ١٧١٨ و ١٧٢٣) التي اجتذبتها حياة الرهبنة (يقال بتشجيع من أبيها) فدخلت الدير في عام ١٧٤٥ كان ماريثو يعاني العوز فأسهم دوق أوليان في نفقات تكريس الفتاة باعانة قدرها مائة وعشرة من الجنيهات . وحياة ماريثو مجردة من الأحداث الكبيرة ، اللهم إذا تذكرنا نكبة إفلاسه واثنين أو ثلاثة من الأحداث الأدبية كزجه بنفسه في معركة القداي والمحدثين وانتخابه عضواً في الأكاديمية الفرنسية ، كما سنرى بعد قليل . على أن حياة « الكاتب » تجد ما يعوضها عن ضآلة هذه الأحداث في شخصية « الإنسان » : يقيناً إن عناصر هذه الشخصية مشوقة ومثيرة للتأمل في كثير من جوانبها .

* * *

بروي لنا ماريثو مغامرة حدثت في شبابه وأثرت أعمق التأثير في مواهبه وسلوكه في الحياة : كان يحب فتاة جميلة عاقلة تتميز بالبساطة والرقية . . وتصادف يوماً أن فطن إلى أنه نسي لديها أحد قفازيه ، فعاد إليها . ولشد ما كانت دهشته حين فاجأ « فتاته الساذجة » وهي تنظر في مرآة وتكرر لنفسها العبارات الخداعة التي تعزم استعمالها في اليوم التالي ! . . كانت تبدو وكأنها تحفظ نغماً من أنغام الموسيقى ! . وكان تصنعها من الاتقان بحيث سرت في جسم الشاب رجفة انتزعت من قلبه فجأة كل حبه . . وعلا وجه الفتاة الاحمرار من المفاجأة والحجل . . وأخذ ماريثو قفازه ، وانحنى أمامها محبباً وأساورير وجهه تنطق بالاحتقار . . ولم يعد يقابلها منذ ذلك اليوم . . هذه الواقعة من المؤكد أنها أصابت الشاب بنحية أمل مريرة ، ولكن من العسير علينا — في ضوء ما نعرفه عن مظاهر سلوكه في المجتمع

وفي تفسيرها لدهشتها أفشت السر ! . . . وحين أدرك ماريغو أن «فوازرون» صار مطلعاً على هذا السر بدأ يشعر نحوه بفتور ، وانغمس في موجة من الكتابة يقال إنها اختصرت نهاية حياته ! . .

ولم يكن ابتئاس ماريغو في الواقع يرجع إلى مجرد إفشاء ذلك السر ، وإنما - على الأخص - إلى إدراكه أن «ماركيزة بومبادور» رثت لحاله وأشفقت عليه في يوم من الأيام ! فلقد كان الرجل عزيز النفس ، شديد الاعتداد بكرامته . . وكان ذلك يظهر في أبسط الأمور : ما أكثر المرات التي انسحب فيها من الصالونات التي كان يرتادها ، لأن شخصاً استمع إليه في شرود أو قاطعه وهو يتكلم ! . . يقول «جريم» (Grimm) «إن أكثر الكلمات براءة كانت تبحرجه وأنه كان يفترض أن الآخرين يعملون على إهانته ، الأمر الذي جعله بانساً» . . ويقول «سانت بيث» (Sainte-Beuve) إنه كان مصاباً «بالرومازم الأذني» . . ويقول «كوليه» (Collé) : «لقد كان مليئاً بالاعتداد بالنفس . . وما شاهدت أبدأ في أيامنا هذه شخصاً في مثل حساسيته . . كان يتحتم لإجاء المديح إليه وتدليله بطريقة متصلة كما لو كان امرأة جميلة» ! . . ربما . . ولكن ما من شك في أن الاعتزاز بالنفس يصبح فضيلة كبرى تغذى المواهب إن هو نبغ من شعور بقيمة حقيقية ولم يتجاوز حدوده الطبيعية . . موقف كهذا مثلاً يشر قطعاً الاعجاب والاحترام : حدث أن مرض ماريغو مرضاً أطلته الفاقة ، وإذا بصديقه «فونتيل» يحمل إليه مائة جنيه من الذهب ليدبر بها أمره . . ولكن ماريغو يرفضها باعتذار رقيق قائلاً : «إني أقدر صداقتك حق قدرها وما تقدم إلى من دليل عليها يؤثر في . . ولكني سأرد عليك بالطريقة التي تتحتم على والتي تستحقها : أقول لك إني أنظر إلى هذه المائة من الجنيهات كما لو كنت قد قبلتها وانفعت بها ، وأردها إليك مقرونة بعرفاني بالجميل» كرامة

بالناس . حدث ذات يوم أن اتهم «مارمونتيل» (Marmontel) بأنه يسخر منه فنقلت مدام «جوفران» (Geoffrin) الادعاء إلى هذا الأخير الذي هروا إلى ماريغو يطلب منه إيضاحاً لما يزعم . . ورد ماريغو قائلاً : «ماذا ! أنسيت ما حدث في تلك الأمسية التي كنا فيها عند «مدام دي بوكاج» (Mme du Boccage) ؟ لقد كنت جالساً إلى جوار «مدام دي فيومون» (Mme de Villau mont) ، ولم تكفأ أنما الاثنان عن النظر إلى والضحك وأنما تهماسان . يقيناً أنكما كنتما تضحكان على ، وليست أدري لماذا ، ذلك لأنني لم أكن في ذلك اليوم أكثر إثارة للسخرية مني في أي وقت آخر ! . . ولم ينكر «مارمونتيل» الواقعة وإن كان قد قرر أن في الأمر التباساً : كانت «مدام فيومون» تشاهد ماريغو للمرة الأولى . . وحين ذكر لها «مارمونتيل» اسمه لم تصدقه ! . . لأنها كانت تعرف ضابطاً في الحرس يحمل نفس هذا الاسم ! . . أما إصرارها على عدم التصديق فقد أمتعته ، وأما إصراره هو على أن الشخص الذي ينظران إليه هو الكاتب ماريغو فقد بدا لها أمراً فكهاً ! . . وبعد أن سمع ماريغو هذا الشرح شعر بارتياح ، وأعلن لصاحبه تصديقه ، وطلب إليه أن يعتبر الأمر منتهياً ! . . وكانت «ماركيزة بومبادور» (Marquise de Pompadour) - صديقة الملك لويس الخامس عشر - تتبرع له سنوياً بألف دينار (ألف écus) ترسلها إليه بطريق غير مباشر على أنها منحة من الملك نفسه ، مراعاة لحساسية الكاتب وحرصاً منها على ألا تشعره بالمن عليه . . وشاء القدر أن ينكشف الأمر : أنبا «فوازرون» (Voiseron) «دوقة شوازيل» (Duchesse de Choiseul) أن صديقه ماريغو حدثه عن سوء حالته المالية، وعن برمه بالحياة، وعن عزمه على الانعزال عن الحياة الباريسية . . وأرادت الدوقة أن تنقذ ماريغو من الفاقة فتدخلت من أجله لدى الماركيزة . . إلا أن هذه الأخيرة دهشت ،

وصراحة أيضاً . . . وحب ماريغو للصرحة يصل إلى حد إثابة الصرحاء ! . يقال إن شحاذاً استجداه وهو بهم بركوب العربية مع « مدام لالمان دي بيز » (Lallemant de Bez) . . . ولكن ماريغو نظر إليه فوجده سليم البنية تنضح الحيوية على وجهه فأنبه على كسله الذى يدفعه إلى التسول دون مبرر . . . واعترف الشحاذ بأنه كسلان فعلاً . . . فدرس ماريغو فى يده قطعة من فئة الستة جنهات ، الأمر الذى أثار دهشة رفيقته . . . ولكن ماريغو قال لها : « لاني لم أستطع أن أمنع نفسي من مكافأة دليل على الصدق » ! . . .

على أن صراحة ماريغو كانت تصمت فى الظروف التى تتطلب بلاغة حادة ! . . . كان شريفاً فى عصر يلجأ الكتاب فيه إلى أحسن الوسائل لإشفاء أحقادهم ، ولم يكن يهتم بالرد على الهجوم الشخصى لأنه كان يتحدى المذاهب لا الأشخاص . . . مؤلفاته جميعاً — ولا سيما الشطر النقدى منها — لا تذكر اسم أحد من أعدائه ، بل ولا اسم فولتير ! . . . ولكن ليم نشر إلى فولتير بالذات ؟ . . . ذلك لأنه أعنف خصومه : معظم مسرحيات ماريغو تمثلها فرقة الإيطاليين ، وفولتير عمقت الكوميديا الإيطالية كتاباً وممثلين ، ويحتقرها ، فضلاً عن أنه يعتبر أن كوميديات ماريغو مجردة ، ويتصدى لصاحبها علانية : عنيفاً فى كتاباته ، وأشد عنفاً فى أحاديثه ؛ ويبلغ هذا العنف حد التجريح ، يقول عن مؤلف « لعبة الحب والمصادفة » : « إنه رجل يصرف حياته فى وزن بيض الذباب فى ميزان من خيوط العنكبوت » ! . . . صحيح أن فولتير لم يسلم كلية — كما يقال — من لسان ماريغو الذى قال عنه : « . . . هذا الخسيس يزيد على أمثاله برذيلة هى أن لديه بعض الفضائل أحياناً » ! . . . ولكن هناك موقفاً — يسجله تاريخ الأدب — يدل على كل حال على ما يتميز به ماريغو من نبيل وشرف فى الحصومة : فى عام ١٧٣٥ (عمر ماريغو ٤٧ سنة) تظهر رسائل فولتير الفلسفية ،

التي تثير أعداءه ويخط البرلمان . . . ويحاول أحد الناشرين انتهاز هذه الفرصة للكسب المادى فيقترح على ماريغو تسفيه هذه الرسائل وتفنيدها مقابل مكافأة قدرها خمسمائة جنيه (مبلغ ضخم فى ذلك العصر) . . . إلا أن ماريغو يرفض هذا العرض السخى لأنه يستنكر أن ينبرى لإنسان فى لحظة يتحالف فيها كل شيء ضده . ويرقى نبأ العرض إلى أذن فولتير الذى يخشى أن ينتهى الأمر بماريغو إلى قبوله ، ويريد أن يأمن جانب خصمه هذا فيكتب إلى صديق يدعى برجييه (Berger) رسالة يمتدح فيها ماريغو امتداحاً طويلاً ، مؤملاً أن يطلع عليها هذا الأخير ، يقول فيها : « . . . لاني أتألم إذا اضطرت إلى أن أضيف إلى أعدائى رجلاً فى مثل خلقه أقدر ما يمتاز به من عقل ونزاهة . إن مؤلفاته تتميز خاصة بطابع فلسفى وإنسانى واستعلاى أسعدنى أن أجد فيه مشاعرى الخاصة . . . ! نفاق ودهاء فولتيريان ! . . . ويلح الناشر ويضاعف المكافأة . . . ويتردد ماريغو . . . وتزايد مخاوف فولتير فيكتب إلى صديقه « تيريو » (Thieriot) رسالة غريبة يستعطف فيها ماريغو ويطنعنه فى نفس الوقت : « . . . اشكر السيد ماريغو ، إنه يعد ضدى كتاباً ضخماً سيدر عليه ألفاً من الفرنكات ؛ لاني أصنع ثراء أعدائى » ! (٤ مارس ١٧٣٦) . . . وبعد يومين رسالة أخرى تكاد تنطق بالأس وإن تميزت هى الأخرى بطابعى الاستعطاف والعنف معاً : « . . . لاني لم أظن السيد ماريغو ولم أزد أبداً أن أظنعه ، فأنا لا أعرفه قط ، ولا أقرأ أبداً لإنتاجه . إنه إن كتب ضدى كتاباً فلن يكون ذلك بوحى من الرغبة فى الثأر — وإلا لكان قد نشره من قبل — وإنما بدافع من المنفعة ، ذلك لأن المكتبة التى عرضت عليه فى الماضى خمسمائة من الفرنكات تعرض عليه الآن ألفاً من الفرنكات » . . . ثم يستحيل غضبه — كهادته — إلى سباب فينعت ماريغو « بالباثس » ! . . . المهم أن ماريغو رسخ فى موقفه الشريف إذ رفض نهائياً عرض الناشر

الانتهازي ، بالرغم من الشظف الذي كان يعيش فيه ، وبالرغم من أن رسائل فولتير الفلسفية كانت تتمن حرمة عقائده الدينية : فصحيح أنه لم يكن تقياً بعمق ، ولكنه كان على الأقل موثماً لإيماناً صادقاً في تلك البيئة الملحمة التي كان يسيطر على جوها الموسويون (كتاب الانسكلوبيديا) ، وهو القائل : « إن الدين موثل التعس ، وملاذ الفيلسوف في بعض الأحيان ؛ علينا ألا نسلب النوع الإنساني المسكين هذه السلوى التي منحته إياها العناية الإلهية » .

وبالرغم من أن ماريغو انحدر من بيئة تزخر برجال المال ، ومن أنه عرف الكثيرين منهم عن طريق أبيه فقد كان يحتقر المال ويشعر إزاء أصحابه بازدراء يبرز في فقرات كثيرة من إنتاجه . ولعل شعوره هذا من العوامل التي قوت نزوعه الطبيعي إلى الكسل . هل لهذا الكسل محاسن ؟ ! إن ماريغو يفلسفه بعد أن ضاعت ثروته إثر استجابته لإغواء بعض المغامرين : يقول في رسالة إلى صديق له : « نعم يا صديقي العزيز إنني كسلان ، وسعيد بهذه النعمة بالرغم من أن الثروة لم توفق في أن تسلبني إياها » . كان هؤلاء المغامرون قد أرادوا انتزاعه من كسله بأن حضوره على استغلال ثروته بالطريقة التي ستعرض لها بعد حين ، والتي أدت إلى إفلاسه ؛ وهو يرى - في رسالته - لو أنه أبقى على كسله لما حلت به الكارثة ! ..

هناك نوعان من البؤس : بؤس ثرثار يعرض نفسه في سوق الشفقة ، وبؤس كتوم وقور يحاول أن يتوارى ، ويتوق إلى أن تفتن إليه بعض النفوس النبيلة دون أن يبذل هو شيئاً من حياته، وهذا النوع أنقل من الآخر عبثاً وأجدد منه بالرعاية .. ولقد قلنا إن ماريغو كان مرهف الحساسية من ناحية، مزريراً بالمال وعن محبته من ناحية أخرى؛ من هنا نجده كرمياً إلى حد السخاء، محسناً إلى حد الإسراف ! ولكن هل يمكن أن يكون في الإحسان إسراف مهماً كثر ؟ : يروي تاريخ الأدب

أن ماريغو كان يصرف نصف دخله في مساعدة ذوي الحاجة ممن ينوءون بأعباء الديون دون أن يقرطوا في كرامتهم ، ويرى « جان جيروودو » أن الهبات التي كان الكاتب الكوميدي يوزعها هنا وهناك كانت تبلغ ثلاثة أرباع دخله لا نصفه ، ولا شيء من ذلك يستبعد ؛ فبالرغم من أنانية البيئة التي عاش فيها ماريغو نجده يقول على لسان إحدى شخصيات مسرحيته « لعبة الحب والمصادفة » : « ... إذهب ، ففى هذه الدنيا ينبغي أن يقرط الإنسان في الطيبة ليكون طيباً بالقدر الكافي » مثل هذه الشخصية الحساسة الشريفة المترفة لا بد أن تكون أيضاً غيرة على استئلالها الفكرى ، متعالية على أساليب الترف والمداينة ، لنستمع إلى « الدبير » (D'Alembert) الذي لم يكن مع ذلك أرق النقاد حكماً على ماريغو : « ماريغو لم يكن يعترف بأى نوع من أنواع البشر ، ولا بأى شعب من الشعوب ، ولا بأى عصر من العصور ، ولا بأى أستاذ من الأساتذة ، ولا بأى نموذج من النماذج ، ولا بأى بطل من الأبطال .. » ثم لنستمع إلى ما هو بمثابة تفسير لهذا على لسان الكاتب نفسه : « يتحتم على الإنسان لكي يكون طبيعياً ألا يكتب ما يلائم ذوق هذا الشخص أو ذاك ، وألا يصب نفسه في قالب شخص آخر من حيث شكل أفكاره ، وأن يشابه - على العكس - نفسه مشابهة أمينة ، وألا يغير الأفكار - مجراها وخصائصها - التي هيأته لها الطبيعة » .. حتى حين افتقر ماريغو : ظل صديق الاستقلال في زمن انتصر فيه الثراء وكانت ظروف المجتمع الفرنسي توجب على الناس محاولة إرضاء ذوي الجاه . علم ذات مرة أن صديقاً له سيسافر إلى Compiègne ليصحب أحد الأمراء فاستنكر الأمر وعلق عليه : « أما أنا فلن أتحرك ، إنني سعيد إذ لا أنتمى إلا إلى نفسي » .. صحيح أنه أهلى اثنتين من مسرحياته إلى شخصيتين بارزتين ، ولكن من المؤكد أنه ندم على ذلك فيما بعد . ولعل ما سيقوله لنا

ما يتوقع من أحد رجال الدين في عصر كان فيه هؤلاء يتصدون للكوميديا .

...

قلنا إن ماريغو كان يعتبر أن المجتمع خير أستاذ في الحياة ؛ لنقل الآن إن الصالونات الأدبية في عصره كانت تقدم أجدى دروس هذا الأستاذ ؛ ولقد أخذ ماريغو يغشاها منذ عام ١٧٢٠ حتى مماته . كان ضيفاً مكرمًا - وأحياناً مدللاً - لدى «ماركيزة لامبير» (Marquise de Lambert) و «ماركيزة طانسان» (Marquise de Tencin) . . . الخ وقد أسهمت تلك الأوساط في تطوره ونضجه ، وإن كان لم يحس فيها بوخز الحاجة الذي كثيراً ما يدفع أقلام الكتاب الموهوبين في سن مبكرة . لم يتعجل إذن في الكتابة . وإذا كان قد أنتج - وهو في الثمانية عشرة من عمره - مسرحية بالشعر من فصل واحد هي «الأب الحذر العادل» ، وإذا كان قد أتم صياغتها في ثمانية أيام فقد كان ذلك من قبيل التحدي . سمع يوماً من يقول إن كتابة كوميديا جيدة أمر عسير ، فرد بأن ذلك على العكس أمر يسر . . . وراهن . . . وكسب الرهان ! . . ولم تكن هذه الكوميديا جيدة فعلاً ، ومع ذلك فقد مثلت في أحد الصالونات التي يرتادها ، ثم نشرها بعد ذلك بعدة أعوام في «ليموج» قائلاً إنه لا يريد أن يخسر علانية الرهان الذي كسبه سرا ! . . وكيفما كان الأمر فقد برز ماريغو في تلك الصالونات التي كان يتألق فيها كتاب مثل «فونتنيل» و «لاموت» (La Motte) .
لنشر الآن بالقدر الذي يسمح به المقام إلى تلك الأحداث الضخمة القلائل التي ميزت حياة ماريغو : من هذه الأحداث زجه بنفسه (١٧١٦) في معركة القدامى والمحدثين . وهذه المعركة قديمة ترجع إلى القرن السابع عشر حيث تزعم «بيرو» (Perrault) فريق المناصرين للمحدثين . وقد آلت هذه الزعامة في

الآن صدى لهذا الندم . «حين أفتح كتاباً وأقرأ في صدره اسم شخص فاضل أشعر بالارتياح ؛ ولكنني أفتح كتاباً آخر . . . إنه موجه إلى شخص جدير بالإعجاب . . . وأفتح مائة ، وأفتح ألفاً ؛ كلها مهداة إلى معجزات في مجال الفضائل والجدارة ! . . أين توجد إذن جميع هذه المعجزات ؟ أين هي ؟ كيف نفسر الأمر التالي : الأشخاص الحقيقيون فعلاً بالمديح نادرون للغاية في حين أن رسائل الإهداء عادية إلى حد كبير» ! . . .

ولو أن ماريغو كان متملقاً لبرع في اجتذاب عطف ذوى النفوذ ورعايتهم ، ذلك لأنه كان بليغاً ومحدثاً لبقاً فضلاً عن طرافة تعابيره التي أوحى إلى صديقه «فونتنيل» بهذا الحكم : «ينبغي - في التحدث مع ماريغو - تخير العبارات الفريدة ، أو العدول عن الحديث معه» ! . . . وكان يحسن الانصات ويتجنب الشرود . . . أما عن حديثه هو مع الآخرين فكان يتبع فيه طريقة سقراط وبحيث يقودهم إلى التوصل بأنفسهم إلى الردود السليمة . . . وشهرته كمحدث ممتع تقترن بشهرته كقارئ شيق لمؤلفاته في الصالونات الأدبية ؛ والسر في هذا هو أن كتاباته تشبه أحاديثه : يقول عنها «دالمير» : «إنه حية ، سريعة ، مبتكرة ، مليئة بالأفكار النيرة . . .» .

ولعل أفضل ما نختم به هذا الجزء من بحثنا عن مقومات شخصية ماريغو هو هذه العبارة - غير الجامعة مع ذلك - التي وردت في الخطاب الذي استقبله به في الأكاديمية الفرنسية (٤ فبراير ١٧٤٣) كبير أساقفة «سانس» (Sens) «لأنجييه دي جيرجي» (Languet de Gergy) : «إنك لا تدين باختيارنا لك إلى كتاباتك بقدر ما تدين إلى تقديرنا لشيمك وقلبك الطيب ، ورقة معشرك ، وإن استطعت القول إلى دماثة خلقك» : كلام رقيق ولكنه غير مانع أيضاً ، ومع ذلك فهو - بما فيه من تحفظ بارع - أقصى

الذي أغرى ماريغو وأدى إلى إفلاسه إفلاساً كاملاً بعد أن كان قد ضاعف ثروته بالفعل . . . إلا أنه أذعن للكارثة بنفس راضية وإن كان قد أسف على الكسل الذي انتزع منه انتزاعاً دون أن يضمم أية ضغينة لمن أفقدوه ثروته ، كتب إلى صديق له يقول : « آه ! أها الكسل المقدس ! . . . يا صديقي إن الركون إلى الراحة لا يزيدك ثراء ، ولكنه لا يزيدك فقراً . . . به تحتفظ بما لا تضاعفه » .

وأهم تلك الأحداث التي أشرنا إليها هو من غير شك انتخابه عضواً في الأكاديمية الفرنسية التي استقبلته - مصادفة غريبة ! - في ذكرى ميلاده الرابعة والخمسين (٤ فبراير ١٧٤٢) . كان فولتير أخطر منافس له وقد لجأ إلى شتى الوسائل للتغلب على خصمه ولم يتورع عن أن يرسل عشيقته ماركيزة « شاتليه » (Marquise de Châtelet) إلى « دوق ريشيليو » (Duc de Richelieu) - عشيقها السابق - لتلتمس تأييده وتدعيمه . . . أما ماريغو فقد تدخلت من أجله - لدى دوق ريشيليو كذلك - « ماركيزة طانسان » ؛ وبالرغم من أن فولتير كانت تربطه بدوق ريشيليو صداقة قوية متقطعة فقد نجحت مساعي « ماركيزة طانسان » التي كانت تبعث إلى الدوق بالرسالة تلو الأخرى ملتزمة بالحاح بتأييد ماريغو ، تقول في إحداها : « . . . إنك إن أنجحت فولتير في انتخاب الأكاديمية فسيقول الناس إنه أفسدك (تقصد بالحاده) » وحل يوم الاقتراع ، وحضر الجلسة اثنان وعشرون عضواً انتخبوا ماريغو بالأجماع . . . ما أكثر العقبات التي ذلتها ماركيزة « طانسان » من أجل تحقيق هذا

من بينها إنشاء « شركة الهند الدائمة » وكان في كل مرة يصدر أسهما تلهم ثروات السنج - وفق في إغراء حكام فرنسا بأن تعهد بدفع دين الدولة فين مراقباً عاماً للمالية (١٧٢٠) - أدت مضارباته إلى تضخم وهبوط قيمته وبالتالي إلى كوارث لا حصر لها - فر إلى بلجيكا ثم انتقل إلى الدانمرك فأنجلترا ، وانتهى به المطاف إلى البندقية حيث توفي في عام ١٧٢٩ - الغريب أنه ظل حتى النهاية يؤمن بوجاهة نظامه .

النهاية (في القرن الثامن عشر) إلى « فونتنيل » ، و « لاموت » (١) ، وإذا كان ماريغو قد أنحاز إلى جانبها فليس فحسب بدافع من أواصر الصداقة التي تربط بينهما وبينه ، ولكن أيضاً لجهله باللغة اليونانية ولضحالة درايته باللغة اللاتينية ، الأمر الذي يجعل التراث القديم مستلغماً عليه إلى حد كبير . المهم أنه تبني آراء صديقيه وانبرى مدافعاً عنها . في رأيه إذن أن العالم في تقدم مطرد وأن لكل عصر عبقريته الذين لا يقلون قدراً عن العباقر القدامى ، يقول عن تقدم الفكر : « إن نمو الأفكار يتتابع تنابحاً حتمياً مع مر الزمن ، وإن تنابع هذا النمو لا يتوقف أبداً ما وجد بشر يتعاقبون وأحداث تعن لهم . . . » . وكتب « الإلياذة المقلنة » (Iliade Travesti) التي أخفقت إخفاقاً ذريعاً ، وأثارت حفيظة « الهوميريين » ، وقطعت كل صلة بين الكاتب وبين التراث القديم .. إنها خطأ شنيع ارتكبه ماريغو !

وحدث آخر : كان ماريغو قد ورث عن أبيه ثروة لا بأس بها أتاحت له في البداية أن يكتب كهوا لا سيما أنه كان نزيهاً وقنوعاً وكما قلنا غيوراً على استقلاله . وكان يرفض دائماً عروض رجال المال - وكان يعرف كثيرين منهم أمثال « هلفتيوس » (Helvétius) و « لالمان » (Lallemand) - الذين كانوا يحاولون انتزاعه من كسله محضه حصلاً ملحاً على تنمية ثروته . إلا أن ضغط هؤلاء المغامرين عليه أدى في النهاية إلى تحطم مقاومته فانصاع إلى توجيههم . وقد صادف ذلك أوج « نظام » المغامر المالي « لو » (Law) (٢) ، الأمر

(١) عن بداية معركة القدامى والمحدثين في القرن السابع عشر : أرجع إلى « تراث الإنسانية » ، المجلد الأول ، العدد الثالث (مارس ١٩٦٣) : « فن الشعر لبوالو » بقلم الدكتور على درويش . (٢) هو (John de Lauriston) اسكوتلندي الأصل (١٦٧١ - ١٧٢٩) - أتى إلى فرنسا في عام ١٧٠٨ - سمح له دوق أوليان بإنشاء مصرف عام في باريس (١٧١٦) - اخترع نظام العملة الورقية وكان يظن أن القيمة الاقتصادية لبلد من البلاد تتناسب تناسباً طردياً مع قيمة هذه العملة - دخل في مغامرات عديدة

النصر ! ، لقد كتبت بعد ذلك إلى دوق ريشليو تقول : « إن المتاعب التي سببتها لي هذه المسألة جعلتني أعاهد نفسي وأصدقائي بالألا أتدخل من أجل أى إنسان بعد الآن » ! ..

إلا أن فوز ماريغو قوبل باستياء من الجمهور الذي أخذ يسخر منه ومن الأكاديمية في مقطوعات هجائية لاذعة . وهذه الواقعة تجرنا منطقياً إلى الكلام عن افتقار ماريغو إلى إنصاف معاصريه .

ماريغو من تلك الأسرة من الكتاب الذين يتمتعون بمواهب فذة ولا يحظون مع ذلك بين معاصريهم إلا على شهرة غامضة ، ويشيرون بعد وفاتهم بزمن طويل أحكاماً متناقضة . . . لقد جاء في النصف الثاني من القرن الثامن عشر جيل ينظر شذراً إلى الشيوخ ويتهجم بعلم الجدية . . ومع أمثال « دالمير » ، و « ديدرو » (Diderot) و « بوفون » (Buffon) هبت نسمة قوية من الفلسفة عصفت بتلك الزهور التي كانت قد زينت بداية العصر . . ترجمة حياة

ماريغو الوحيدة الموضوعية والصائبة في مجموعها هي التي كتبها « الأب دى لابورت » (L'abbé de la Porte) ، وقد نشرها قبل وفاة الكاتب بأربعة أعوام (١٧٥٩) ، لأنها مصدر هام وأمين . . أما « دالمير » فيكيل النعم أكثر مما يزجى المديح ، وهو يستمبح الأكاديمية العذر في إشغالها فترة طويلة بكاتب « ضئيل الأهمية » ! .. وأما « كولييه » (Collé) فيلطف مدحه التافه بتحفظ شديد ، ويعدد « العيوب » ثم يقول إن « ماريغو كاتب جدير بالتقدير » ! .. وأما « لاهارب » (La Harpe) فيزعم أنه كثيراً ما لاحظ أن « مسرحيات ماريغو تثير الابتسام ولكن أيضاً الثاؤب » ! .. ولا يتذوق « جريم » (Grimm) النوع المبتكر الذي خلقه ماريغو فيصدر عليه هذا الحكم الذي يزغزع رفاقته : « لقد كان له بيننا مصير امرأة جميلة ، ولا شيء أكثر من ذلك ، أى ربيع متألتي ، وخريف ، وشتاء شاق

كئيب . إن النسمة القوية التي هبت من الفلسفة قلبت منذ خمسة عشر عاماً جميع تلك الشهرة التي كانت تعتمد على أعواد من الغاب » ! (فبراير عام ١٧٦٣ - بعد وفاة ماريغو بأحد عشر يوماً) . . . سنرى أن مجد ماريغو لا يعتمد على عود من الغاب وإنما على عمد من حديد . ويدنو ماريغو من منيته ؛ لأنه الآن في الخامسة والسبعين من عمره . . وينكش في عزلة كئيبة تضاعف الفاقة تعاسها . . إلا أن قلبه عامر بالإيمان منذ شبابه وهو يستمد منه الإذعان والسلوى . . إنه يكرس أيامه الأخيرة للتعبد والقراءات الدينية . . . وبعد مرض طويل يلفظ نفسه الأخير في الثاني عشر من فبراير عام ١٧٦٣ ، بعد ذكرى ميلاده بأسبوع واحد ، بشارع ريشليو ، على مقربة من المسرح الفرنسي ، في بيت « مدموازيل دى سان جان » (Mlle de Saint-Jean) التي كانت قد آوته لتخفف عليه عبء السنين ووطأة العوز . . حتى هذه الصلة الإنسانية البريئة لم تسلم من ألسنة مسمومة كلسان « كولييه » ! ..

وتعلن بعض الصحف نبأ وفاته باقتضاب شديد ، وتخصص له أخرى رثاء قصيراً . . أما صحيفة « ميركور » فلا تشير إلى هذا النبأ من قريب أو بعيد بالرغم من أنه كان قد نشر فيها مقالات عديدة ؛ ولم تصحح موقفها لإزائه إلا بعد قرابة عام ونصف حين ظهرت فيها في يونيو من العام التالي « رسالة عن ماريغو » بقلم « دى لابورت » (de la Porte) .

ماذا بقي من الرجل ؟ لا شيء ، حتى رفاقته ! .. لا قبر له منذ أزيلت المقبرة التي كان يرقد في ثراها ! .. أما ما خلفه الكاتب فهو لإنتاج مسرحى ذو طابع عالمي يكفل له الخلود .

* * *

كتب ماريغو يقول : « إنى أفضل أن أجلس بتواضع على آخر مقعد من مقاعد الفئة الضئيلة التي تضم

هي التي دلته على الطريق . . والحقيقة أن الذي دلّه على الطريق هو ملهاته « ارلكان هذبه الحب » (Arlequin poli par l'amour) ، إذ أنها مثلت قبل الأخرى بشهرين ، ونجحت في حين أن الأخرى أخفقت : مثلت الملهاة في الفرقة الإيطالية (١٧ أكتوبر عام ١٧٢٠) ، ومثلت المأساة في الفرقة الفرنسية (١٦ ديسمبر عام ١٧٢٠) . . لماذا كتب ماريغو مسرحية « آنيبال » ؟ . . لأن النوع التراجيدي كان لا يزال يعتبر أرقى من الكوميديا ، الأمر الذي كان يدفع الكتاب المبتدئين إلى اختبار إمكانياتهم فيه بوصفه نوعاً يكفل سريعاً الشهرة ؛ من هنا نجد أن القرن الثامن عشر أزرع العصور بالتراجيديات التي ألفت فيه . وإذا كانت « آنيبال » قد أخفقت ، أو على الأصح لم تصب إلا نجاحاً هزيباً فالعجيب أنها نجحت حين أعيد تمثيلها في عام ١٧٤٧ ، أي بعد أن احتل ماريغو مقعده في الأكاديمية الفرنسية بعدة سنوات !

ولإنتاج ماريغو يشمل اثنتين وثلاثين مسرحية ، وقصتين ، وثلاث صحف أصدرها الواحدة تلو الأخرى أو نجاحها الهزيب .

أما الكوميديات فأولها « الحب والحقيقة » التي أشرنا إليها ، وآخرها « الممثلون ذوى النية الحسنة » (Les Acteurs de bonne foi) التي ترجع إلى عام ١٧٥٥ . ويمكن تقسيم مسرحيات ماريغو إلى أربع فئات :

١ - مسرحيات عن مفاجآت الحب ، وأشهرها :

— « التقلب المزدوج »

(La Double Inconstance)

— « مفاجأة الحب »

(La Surprise de l'Amour)

— « مفاجأة الحب الثانية »

(La Seconde Surprise de l'Amour)

— « النهاية غير المتوقعة »

(Le Dénouement imprévu)

الكتاب المبتكرين على أن احتل بزهو مكاناً في أول صف من صفوف المقلدين في الأدب » ، فإذا كانت حال الكوميديا على أيدي هؤلاء قبل أن يحتل هو مكانه بين الكتاب المبتكرين ، وفي أول صف من صفوفهم ؟ منذ وفاة مولير وذكراه تسيطر على الكوميديا ، ونظرياته تبهز الكتاب وتدفعهم إلى الظن إنه استنفد الموضوعات الكوميديّة الكبرى ، وأن لا مجال بعده للتجديد ، فعمدوا إلى التقليد المسف ، ولم ينتجوا سوى « الفارس » (farce) ومسرحيات فاترة لا تصور الحياة . وهكذا أصيبت كوميديا الأخلاق بعقم شديد لا سيما أن ممثلي فرقة «الكوميدي فرانسيز» كانوا محافظين ، الأمر الذي دفعهم إلى تشجيع الكتاب على تقليد مولير . صحيح أن « لوساج » كتب مسرحية جيدة (توركاريه Turcaret) مثلتها فرقة «الكوميدي فرانسيز» ، إلا أنه تباعد بعد ذلك عن هذه الفرقة مؤثراً الكتابة لمسارح الأسواق . . . وصحيح أن « رينيار » لم يكن كاتباً رديئاً ، ولكنه لم يرق إلى مرتبة مولير من حيث عمق الملاحظة والعتور على أفكار خلاقة . وهكذا اضمحل حال الكوميديا وصار التصوير فيها منصباً على عيوب لا على رذائل . . . ومع ماريغو دخل هذا الفن المسرحي في طور جديد كما سئرى .

(٢)

استهل ماريغو إنتاجه للمسرح - وهو في الثانية والثلاثين من عمره - بملهاة اسمها « الحب والحقيقة » (L'Amour et la Vérité) ، وهي من ثلاثة فصول بالشر ، وقد مثلتها فرقة الإيطاليين في ٣ مارس عام ١٧٢٠ . وقد فقدت هذه المسرحية ، ولكن من المعروف أنها لم تصب أي نجاح ، وأن ماريغو ثار من نفسه بكياسة لهذا الإخفاق حين قال : « إن المسرحية أضجرتني أكثر من غيري لأنني كاتبها » ! . . . وهناك خطأ شائع مؤداه أن تراجيديته « آنيبال » Annibal

يدعى « كليمال » . . ثم تقابل « كونت فالفييل » الذى كان من المؤكد أنه سينزوجهما لولا خيانة خطيبها وانخراطها فى سلك الرهينة .

٢- « القروى حديث الثراء » (Le Paysan parvenu) : وهى قصة فلاح يغادر قريته فى الثامنة عشرة من عمره إلى باريس بحثاً عن الثروة . . وتدفعه وسامته إلى الدخول فى مغامرات عاطفية متعددة . . ويسم له الحظ . . ثم يعود إلى قريته بعد أن يكون قد أرضى طموحه ، ليصبح موثلاً مواطنيه فى مسقط رأسه .

وهاتان القصتان لم يكمل ماريغو كتابتهما ، لأنه كان متعسفاً إزاء نفسه ، ولأنه لم يكن يبدأ إنتاجه القصصى بخطط محددة ، الأمر الذى كان يجبره على التوقف عن الكتابة حين يجد نفسه فى مأزق ! . . . على أنه سمح « لمدام ريكوبوني » (Riccoboni) باتمام كتابة « حياة ماريان » . . لأنها أجمل القصتين ؛ وهى لا تزال تقرأ بلذة .

الصحف

كانت صحيفة « نوفو ميركور » (Nouveau Mercure) بمثابة المركز الرئيسى لحزب المناصرين للمحدثين ، وفى أغسطس عام ١٧١٧ بدأ ماريغو ينشر فيها مقالات متنوعة تناول ظروف المجتمع ، وتندد بأفات العصر ، وتحلل بعمق أدق أسرار القلب النسائى . وقد صادفت هذه المقالات - بفضل طابعها المبتكر - نجاحاً كبيراً دفع القراء إلى التساؤل عن اسم كاتبها . . وأرادت الصحيفة أن ترضى فضولهم فقالت إنه « تيوفراست جديد » (Un Nouveau Théophraste) . . وبالرغم من مجد هذا الكاتب اليونانى القديم الذى كان « لابرويير » (La Bruyère) - صاحب كتاب « نماذج بشرية » Les Caractères - يفخر بأنه سار على نهجه ، فقد ثار ماريغو ورد على الصحيفة

- « المفاجأة » (La Surprise)
- وبالطبع : « لعبة الحب والمصادفة » (Le Jeu de l'Amour et du Hasard)

٢- مسرحيات تقليدية ، وهى نوعان :

(أ) كوميديا أخلاق ، وأشهرها :
- « مدرسة الأمهات » (L'Ecole des Mères)
- « التجربة » (L'Epreuve)
- « الزوجة المخلصة » (La Femme fidèle)

(ب) كوميديا عادات ، وأشهرها :

- « التابعة الزائفة » (La Fausse Suivante)
- « القروية » (La Provinciale)

٣- مسرحيات أسطورية أو « رمزية » ، وأشهرها :

- « الحب والحقيقة » (L'Amour et la Vérité)
- « انتصار بلوتوس » (Le Triomphe de Plutus)
- « ارلكان هذبه الحب » (Arlequin poli par l'Amour)

٤- مسرحيات اجتماعية ، وهى :

- « جزيرة العبيد » (L'Ile des Esclaves)
- « جزيرة الصواب » (L'Ile de la Raison)
- « المستعمرة » (La Colonie)

القصتان

١- « حياة ماريان » (La vie de Marienne) : وهى قصة فتاة كانت بصحبة والدتها حين انقلبت بهم العربة فراحا ضحية الحادث . . وتصبح هذه الفتاة وحيدة ، وينتشلها قس يعهد إلى أخته بتربيتها . . ثم تصبح وحيدة من جديد وهى فى الخامسة عشرة من عمرها . . وتجد عملاً . . وتتعرض لمغامرات منافية

محتجاً ومؤكداً أنه لا يقلد أحداً . . . ومنذ ذلك الوقت بدأ ينشر مقالاته باسمه .

و حين حلت به الكارثة المالية - عام ١٧٢٢ - التي أشرنا إليها منذ حين ، دفعه النجاح الذي كانت قد أحرزته تلك المقالات إلى استئناف كتابتها ، ومضاعفة إنتاجه منها ، ونشرها في صحيفة أسبوعية سماها « المشاهد الفرنسي » (Le spectateur français) . وهذه الصحيفة تشبه صحيفة « اديسون » (Addison) الإنجليزية - Spectator - من حيث وسائلها وهدفها الأخلاقي ؛ وكان ماريغو محررها بمفرده . إلا أن ظهورها كان متقطعاً . . . وبعد أن اختفت خلال عدة أعوام أنشأ ماريغو في عام ١٧٢٨ صحيفة أخرى أطلق عليها « الفيلسوف المعوز » (L'Indigent philosophe) التي بليت بنفس المصير . . . ثم أنشأ في عام ١٧٣٤ « مكتب الفيلسوف » (Le Cabinet du philosophe) التي لم تكن أسعد حالاً من سابقتها ! . . . على أن إخفاق هذه الصحف المتتابعة لا يدل على أنها كانت تافهة ، بل إنها تدل - على العكس - على عمق ماريغو وجدبته وحرصه على إصلاح كثير من جوانب المجتمع ، ومعالجة كثير من عيوب البشر . . . وإذا كان ماريغو معروفاً بإنتاجه الملهوي ، فهو لا يزال مجهولاً إلى حد كبير كناقده كأخلاقى ؛ وفي رأينا أن صحفه الثلاث تزخر بمادة دسمة صالحة لإعداد رسالتين قيمتين تجلوان هذين الجانبين الغامضين .

(٣)

هناك كتاب ومتمكرون غزيرو الإنتاج ولكن الواحد منهم لم يؤثر في تراث الإنسانية إلا بكتاب واحد من مجموعة مؤلفاته ؛ وماريغو ليس من هؤلاء . . . لا لأن إنتاجه جيد كله ، ولكن لأنه خالق نوع جديد من الكوميديا له مقومات ثابتة لا تشذ عنها واحدة من مسرحياته العديدة باستثناء كوميدياته الاجتماعية وهي

تعد على بعض أصابع يد واحدة : الكلام إذن عن « لعبة الحب والمصادفة » يحيى مبتوراً إذالم يقترن بتحليل لفن ماريغو بعناصره المختلفة التي تبرز في شتى مسرحياته . . . ونحن حين نفرغ من وضع هذا الفن في الميزان سنكون - في الوقت ذاته - قد أتممنا تقييمنا « للعبة الحب والمصادفة » . أما الآن فما علينا إلا أن نتوقف عند هذه المسرحية وقفة تعرفنا بها وبالمكانة التي اكتسبتها على مر الأيام .

« لعبة الحب والمصادفة »^(١) كوميديا بالنثر من ثلاثة فصول قدمها للمرة الأولى الممثلون الإيطاليون في الثالث والعشرين من يناير عام ١٧٣٠ ، بباريس . شخصياتها شريف عجوز اسمه « أرجون » (Orgon) وابنه « ماريو » (Mario) ، وابنته « سيلفيا » (Silvia) ، ومحبة هذه الأخيرة « دورانت » (Dorante) وخادمتها « ليزيت » (Lisette) وخادم « دورانت » ويدعى « ارلكان » (Arlequin) وتابع لا تذكر المسرحية اسمه .

وتقع أحداث هذه المسرحية في بيت « أرجون » بباريس .

وموضوع المسرحية سهل لا تعقيد فيه ككل كوميديات ماريغو كما سنرى حين نعرض للحديث عن فنه : يلتقى « أرجون » في رحلته الأخيرة بصديق قديم ، ويتفقان على أن تزوج « سيلفيا » ابن هذا الأخير « دورانت » . . . ولما كان « أرجون » لم ير « دورانت » فقد اشترط مع صديقه على ألا يتم هذا الزواج إلا إذا أعجب الشاب والفتاة كلاهما بالآخر . . . ويعرض « أرجون » الأمر على ابنته راجياً إياها ألا تجامله بموافقة سريعة عمياء . . . إلا أن « سيلفيا » تبدو نافرة من فكرة الزواج لأن لها صديقة يسيء زوجها معاملتها ، ولأنها سمعت عن وسامة « دورانت » وفي رأيها أن هذه

(١) هذه المسرحية نشرت في سلسلة « روائع المسرح العالمي » (الكتاب ١٣) : ترجمة الدكتور محمود محمد قاسم ، ومراجعة الدكتور محمد محمد القصاص ، وتقديم الدكتور محمد مندور . . . وهذه الترجمة تعفينا بالطبع من تذييل بحثنا باستشادات من المسرحية .

نهايته لنفسها « ما أغرب الأقدار ، كل من هذين الرجلين ليس في موضعه » ! .. وحين تنسحب « سيلفيا » يلوم « دورانت » خادمه « ارلكان » على غبائه وطريقته الحمقاء في الكلام ..

وتنفرد « ليزيت » بسيدها « أرجون » وتعتبر له عن محنة تخشى مغبتها: إن « خطيب » سيدتها هي لا تعرف أنه الخادم في الواقع (يلاحقها هي ؛ وهي تحس بأنها تتغلغل سريعاً في قلبه .. وتتوسل إلى والد الفتاة أن يضع حداً لهذا الأمر قبل أن يسبق السيف الغزل ! .. إلا أن « أرجون » يبدي اغتباطه بما يحدث ، ويدفعها بحماس إلى الاستمرار في غزو قلب « دورانت » (المزعوم) ، مؤكداً أن لديه من الأسباب ما يحمله على تشجيع الاستمرار في التنكر .. ولكنه يسألها عن انطباعات « سيلفيا » فتجيب بأن سيدتها تبدو غير راضية عن « خطيبها » (الزائف) وأن من المتوقع أن تصده صداً نهائياً .. ويسأل كذلك عن مسلك الخادم (أى دورانت الحقيقي) فتقول له « ليزيت » إنه شخص غريب الأطوار ، وأنه يتنهد وهو ينظر إلى سيلفيا ، وأن وجه سيلفيا يحمر من ذلك خجلاً ، فيدرك الرجل أن بينهما بداية حب متبادل ، ويحاول تغذيته : إنه يقول للخادمة : « على أية حال إذا تكلمت معها فقول لها إنك تشكين في أن هذا الخادم يصرف نظرها عن سيده .. فإذا غضبت فلا تهتمي بذلك مطلقاً ، فإن هذا من شأني أنا . »

ويغازل « ارلكان » « ليزيت » غزلاً فجاً يليق بمستواه ! .. ويدرك سيده أن هذا الخادم يتخطى الحدود فيحاول أن يردنه إلى صوابه .. أما « سيلفيا » فتلمس وضاعة الخطيب المزعوم ولا تحسد خادمها على الوضع الذي وجدت فيه : « إنى أجدك في غاية البراعة ، لأنك لم تطرديه توءاً ، ولأنك تتحملين مكاني فظاظة هذا الحيوان » .. وهي تنبئ « ليزيت » أنها ترفضه رفضاً لا رجعة فيه .. وترجح « ليزيت » أن يكون

الوسامة نعمة تهدد الحياة الزوجية .. ومع ذلك فتطراً على ذهنها فكرة لا يلبث والدها أن يطرب لها : أن تدرس « دورانت » دون أن يفتن إلى شخصيتها ! .. ويتفق الأب وابنته وخادمها على وسيلة هذه الدراسة : حين يقبل « دورانت » اليوم ستستقبله الفتاتان متنكرتين كل منهما في ثياب الأخرى ! .. إلا أن هناك سرأ يخفيه « أرجون » على ابنته : مصادفة غريبة ! : والد « دورانت » يبعث إليه برسالة ينبئه فيها أن ابنه سيأتي لزيارة خطيبته « سيلفيا » متنكراً ! .. ويطلع « أرجون » على هذا السر ابنته « ماريو » الذي كان قد عرف السر الآخر كذلك . إنه يجد في هذه الظروف مغامرة ستمتعه .. ثم يصل « دورانت » ويقدم نفسه على أنه خادم « دورانت » ! ، إن اسمه « بورجينيون » (Bourguignon) ! وينسحب « أرجون » و « ماريو » ، ويدور بين « سيلفيا » و « دورانت » - وكلاهما في زى الخدم - حديث طويل مليء بالغزل من جانب الشاب وتصنع الصد من جانب الفتاة التي تحاول كبت إعجابها .. وتحاول أن تنتزع من الخادم المزعوم معلومات عن سيده المزعوم كذلك ، وفي محاولتها هذه يزل لسانها فتقول ما يكشف ضمناً عن تقديرها لمحدثها المتنكر ، مثلاً : « وأتمنى بأن تتكرم بأن تخبرني سرأ عن حقيقته . إن حرصك على البقاء معه يعطيني فكرة طيبة عنه . لا بد أن له مزايا كبيرة ، ما دمت ترضى بخلمته » (١) .. وتدرك « سيلفيا » (المتنكرة في زى خادمها « ليزيت ») أنها لم تضع من حديث « دورانت » ، وتجده من سخرية القدر أن تتجاوب مع هذا « الخادم » ، ولكنها تأخذ نفسها بالحزم وتهتم بمغادرة المكان ريثما يأتي « سيده » (ارلكان خام دورانت) ! ولكن « الخادم » يستوقفها ؛ لقد وصل « سيده » ! .. ويدور بين ثلاثهم حديث يثير عجب « سيلفيا » التي تقول في

(١) استشهداتنا من ترجمة الدكتور محمود محمد قاسم المشار إليها في الحاشية السابقة .

الخادم (أى دورانت متنكراً) « هو الذى أفسد عقل سيدتها فيما يتعلق بسيدة ، ولكن سيلفيا تدافع عنه دفاعاً تعجب له الخادمة ويطلق لسانها بتعليقات خبيثة تثير الضيق فى نفس الفتاة : تقول هذه الأخيرة : « .. إلى أى حد وصلنا ؟ » .. ولكن يفهم من انفعالاتها أنها تعاني من صراع داخلى بين حب بدأ يدب فى قلبها ، وبين عقلها الذى يتأفف من أن موضوع هذا الحب « خادم » .

ثم يلتقى « دورانت » بسيلفيا التى تحاول صده ؛ ويدور بينهما حديث طويل لا إسفاف فيه .. حديث يكاد يخون عواطف الفتاة ؛ ألم تقل له : « ولست أكرهك ولا أحبك ؟ » .. إن الشاب متم حقاً ، وهو بمعنى فى توسله ، ثم يدخل « أرجون » و « ماريو » فيفاجئانه وهو جاث على قدمي سيلفيا ! .. ويتشجع حينها المتزايد فتتوسل إليه أن ينهض قائلة له : « إني لا أكرهك أبداً ، انهض ، لو كان فى وسعى أن أحبك لأحببتك ، فأنا لا أشعر بالنفور منك مطلقاً .. » .. ويطلب « أرجون » من « بورجينيون » (أى الخطيب الفعلى دورانت) أن ينسحب قائلاً له : « فلنذهب ، ولنحاول أن نتكلم عن سيدك بشيء من الأدب أكثر مما تفعل » ! ..

وينفرد « أرجون » و « ماريو » بسيلفيا .. إن حبها لخطيبها دورانت (الخادم المتنكر الذى أمر بمغادرة المكان منذ حين) لا يغيب على فظنتهما : يقول لها أبوها : « .. سيلفيا : أنك تتحاشين النظر إلينا ، ويبدو عليك الاضطراب » : ويدعى أن الخادم (الزرعوم) هو الذى شوه مكانة سيده فى نفسها (أى ارلكان الخادم الفعلى) ، ولكنها تحتج : « ليس هناك ما يدعو إلى ذلك يا أبى . فليس هناك أى شخص فى العالم جعلنى أشعر بالكراهية الطبيعية نحو سيده سوى هذا السيد نفسه » ! .. ويضيق الأب وابنه الخناق على الفتاة .. وتستمر هى فى الدفاع عن الخادم المزعوم قائلة إنها « مدفوعة

بروح العدل » ؛ وتصب لعنائها - فى حديتها - على خادمتها « ليزيت » التى وشت به .. وتتقدم المغامرة خطوة جديدة ، بل خطوتين : الأب يطلب من « سيلفيا » أن تترث فتستمر فى التنكر ؛ وشقيقها يقول لها : « ستزوجين « دورانت » ، بل ستزوجينه بسبب ميلك إليه ، وإني أتنبأ لك بذلك » لتزداد حتماً على خطيبها المزعوم ، وبالتالي إقبالا على خادمه الذى هو ليس فى الحقيقة سوى « دورانت » نفسه .. إنها الآن فى مأزق نفسانى ، وهى تقول لنفسها بعد أن خرج والدها وأخوها : « .. لم أعد أثق بأحد من حولي ، ولست راضية عن أحد ، بل حتى عن نفسى » .

إلا أن « دورانت » يعانى نفس ما تعانيه « سيلفيا » وهو لم يعد يطبق صبراً .. هو الآن يفشى لها سر التنكر ، فتقول هى لنفسها : « إني أرى قلبى يشعر بذلك فى وضوح تام » .. ويبوح لها بأسرار أخرى كذلك : كرهه « لسيدتها » (الخامة ليزيت المتنكرة) وشعوره بتفاهتها ، وخوفه من ألا تحجم عن الزواج من خادمه .. وهو يريد أن يتفق معها على شيئين : وضع حد لسر الأمور بينه وبينها نظراً إلى اختلافهما من حيث المستوى الطبقي ؛ ووضع خطة للحيلولة دون زواج « سيدتها » من خادمه « ارلكان » : هناك إذن مأزقان بالنسبة لدورانت ، أما « سيلفيا » فهى تعده بالترث ، ومما بلته لمساعدته على الخروج من الورطة التى يسببها له خادمه !! ، ولكنها تقول لنفسها بعد أن غادرها : « هيا ؛ لقد كنت فى أشد الحاجة إلى أن يكون هو « دورانت » . ويقبل أخوها « ماريو » فتبوح له بسرهما وتوصيه بكمثانه .

ثم يلتقى ارلكان بسيدة دورانت فيلتمس منه أن يبارك سعادته وألا « يسد الطريق أمامهما » (يقصد مشروع زواجه من سيلفيا التى هى فى الواقع الخادمة « ليزيت ») .. فيكيل له دورانت السباب ، ويهدده بالضرب ثم بالطرد .. ويدعن ارلكان لمصيره ،

ويعززم لإفشاء سره إلى سيلفيا (أى الخادمة ليزيت) التي يقول عنها «إن هذه الآنسة تقدسنى ، لأنها تعبدنى ! مؤملاً ألا تعصف صراحته بحبها له : «حسناً، سأذهب فوراً لكى أخبر هذه الفتاة الكريمة بمركزى الحقيقى ، وأرجو ألا تكون ثيابى كخادم هى التى ستؤدى إلى عدم اتفاقنا ، وأن يؤدى حجبى لها إلى أن ترفع مرتبة الخادم الذى يقف أمام صوان الشراب إلى مرتبة السيد الذى يجلس إلى المائدة» .

ويصادف «دورانت» «ماريو» الذى يدعى أنه يحب «ليزيت» (أى شقيقته سلفيا) ، ويأمره بالكف عن مغازلتها وعدم الدخول معه فى تنافس لا يبيحه الفارق الطبقي بينهما .

وتتابع الأحداث وتقول سيلفيا لوالدها: «.. لأننى ودورانت قد خلق كل منا للآخر ، ومن الواجب أن يتزوجنى .. ولن يدور فى خلدنى مطلقاً أن أكف عن حبه .. لقد كفلت لنا السعادة الأبدية عندما تركتني أعرفه وأنا متنكرة .. لأنها أغرب ضربات الحظ وأسعدها ..» . ولكنها تقول أيضاً فى زهو : «ولكن يجب أن أنتزع هذا النصر لا أن يقدمه لى هو؛ فأنا أريد معركة بين الحب والعقل» .

وتأتى «ليزيت» وقد نضج حبها لدورانت المزعوم (الخادم ارلكان) وتستطلع رأى «أرجون» و«سيلفيا» و«ماريو» فى مشروع زواجها منه ، فيوافقون جميعاً ، وإن كان «أرجون» قد اشترط عليها أن تقول لصاحبها شيئاً عن حقيقته معللاً ذلك بهذه الكلمات : «لكى نبرئ أنفسنا من تبعة ما قد يحدث فيما بعد» .. ثم تلتقى ليزيت بأرلكان ويتصل بينهما حديث طويل يتصارحان فيه بلباقة : تقول ليزيت فى النهاية : «فلنرجع إلى الواقع ؛ هل تحببى ؟» - ويرد عليها أرلكان بقوله : «نعم ، فإننا لم نغير وجوهنا ، وإن كنا قد غيرنا أسماءنا» ..

ثم تناشد «سيلفيا» «دورانت» أن يبادر بكشف القناع عن شخصيته بغية عرقلة زواج خادمه من سيدتها المزعومة (أى خادمها ليزيت) .. وحين يهيم بالخروج يثير مسألة حبها للماريو (أحبها !) ، وتضعه «سيلفيا» على المحك قائلة له : «أنت تحببى ولكن حبك ليس شيئاً جدياً بالنسبة لى ، فأية محاولة لم نحاولها لكى نتخلص من هذا الحب ! .. إن هذا الحب الذى تحدثنى عنه سوف يتبخر من قلبك بسبب الفارق الذى بينى وبينك .. وبسبب ألوان المتع التى يبتغها رجل فى مستواك» .. وتأمره : «هل تعلم أننى إذا أحببتك فلن يتأثر قلبى بعد ذلك بأجمل شىء آخر فى العالم ؟» وتلهب حبه : «كن كريماً معى ولا تظهر لى حبك» . وتفتح قلبها فى حرج مصطنع : «.. وأنا التى أكلمك سوف أخرج من أن أقول لك لى أحببك وأنت فى وضعك الراهن» .. وتعرض تفكيره فعلاً للخطر : «إن اعترافى لك بعواطفى قد يعرض تفكيرك للخطر» . وتقول كل شىء زاعمة أنها لا تقول شيئاً : «فها أنت ذا ترى جيداً أنى أخفى عنك عواطفى» ! .. هنا تسقط قلعة الطبقيه : «آه ! يا عزيزتى ليزيت ماذا أسمع منك ؟ إن لكلامك لىبياً يسرى فى جسمى . لى أعبدك وأحترمك ؛ فليس هناك مركز اجتماعى ولا حسب أو نسب ، ولا ثروة إلا وتختفى أمام روح مثل روحك .. إن قلبى ويدى ملك لك» .. إلا أن سيلفيا تلوح له فى خبث ماريو : «وماريو ؟ ألم تعد تفكر فى أمره ؟» .. ولكن «دورانت» واثق «من صدق النشوة التى استولت» عليه ، وهى لن تستطيع أن تنزع منه «هذا اليقين» .. ويستمر هذا الحوار بعض الوقت ، ثم تقول سيلفيا : «أخيراً لقد ألقيت سلاحى .. يا له من حب !» .

ونصل إلى آخر مشهد فى المسرحية ، وهو يضم «أرجون» و«سيلفيا» و«دورانت» و«ليزيت» و«ارلكان» و«ماريو» .. ما أشد دهشة «دورانت»

(٢١ فبراير من نفس عام ١٧٣٠) - وإذا كانت لم تدخل ضمن ذخيرة المسرح الفرنسي إلا في عام ١٧٩٦ إلا أن مجموع الحفلات التي عرضت فيها بلغ ٧٧٨ في الفترة بين عامي ١٦٨٠ و ١٩٢٠ ، ثم صعد إلى ٩٥٣ في عام ١٩٤٥ . . وآخر عهد لبلادنا بها يرجع إلى شهرين أو ثلاثة حين مثلتها في دار الأوبرا فرقة «الكوميدي فرانسيز» التي كانت تزور القاهرة . .
 وإذا كان ماريغو قد أطلق اسمي اثنين من مشاهير ممثلي الفرقة الإيطالية (هما Zanetta Rosa Bonozzi المعروفة بسيلفيا ، و « ماريو باليتي » (Mario Balletti) على اثنين من أهم شخصيات مسرحيته فذلك يدل على رغبته في تكريم تلك الفرقة التي كانت أنسب فرق عصره لعرض إنتاجه كما سئرى بعد قليل . أما دور « دورانت » فكان يؤديه « ليليو » (Lélío) ؛ وكان « توماسي » (Thomassi) يقوم بدور « ارلكان » الذي غيرت اسمه طبعة عام ١٨١٧ بأن جعلته « باسكان » (Pasquin) .

* * *

كثيرون جداً هؤلاء المعاصرون لماريغو الذين قدروا مسرحيته حتى قدرها ووجدوا فيها تحفة رائعة مليئة بالعواطف والحيوية والخفة والتحليل الوافي الدقيق . . . ولكن وجد أيضاً من ينبشون في المسرحية بحثاً عن المغامز ، وهؤلاء الذين تخترعون العيوب اختراعاً ! : قيل إن من غير المتصور أن يلتبس الأمر على « سيلفيا » بشأن ذلك اللفظ « ارلكان » ، و « دورانت » الذي كان قد وُصف لها وصفاً مشرفاً ، لا سيما أنها هي نفسها كانت قد لجأت إلى حيلة التنكر . . وعيب على « ارلكان » أنه لم يقم بالدور الذي عهد به إليه خير قيام من البداية إلى النهاية ، إذ كانت عباراته حيناً رقيقة سامية تناسب الشخصية التي يتنكر في زها ، وحيناً آخر غليظة وضيعة تهبط إلى مستواه الحقيقي . . وقيل إن استمرار « سيلفيا » في تنكرها بعد أن كشف دورانت

حين تنطلق من فم سيلفيا هذه الكلمة « يا أباي » موجهة إلى « أرجون » ! وتعترف الفتاة المحبة بأنها استوثقت من حبه هو الآخر ؛ ويعترف الأب بأنه كان قد أخفى رسالة والد دورانت على ابنته ؛ ويطلب ماريو من الخطيب الصفح على ما سببه له من ألم حين كان يدعى « بورجنيون » ؛ ويرد دورانت بأنه لا يصفح بل يشكر ؛ ويقول « ارلكان » للزيت إنه يعوضها بوجوده عن فقدانها مركزها الاجتماعي ! ؛ وترد عايه « لزيت » قائلة إنه « الراجح الوحيد في هذه الصفقة » ! ولكن « ارلكان » يعلق بقوله : « لن أخسر شيئاً ؛ فقبل أن أعرفك كان مهرك أحسن منك ، والآن أنت أحسن بكثير من مهرك . هيا ، فلترقص طرباً أيها المراكز . . تنكران يتصادفان ، وحب ينتج بفضل لعبته البارعة ! . . بقي أن يدعو رب الأسرة « أرجون » « موثق العقود » ليعقد قرانين لا قراناً واحداً . . .

(٤)

ترتيب « لعبة الحب والمصادفة » - من حيث التسلسل - الثانية عشرة بين مسرحيات ماريغو . وهي أحسن ما كتب ، وإن كان يدعى البعض - أمثال « لسبرودي لافرسان » (Lesbros de la Versane) أن المؤلف نفسه كان يفضل من إنتاجه كوميديات أخرى مثل « القلب المزدوج » و « مفاجئة الحب » و « جزيرة العبيد » ! . . الخ . . . وعندما مثلتها الفرقة الإيطالية أحرزت نجاحاً كبيراً . . كان ذلك - كما قلنا - في عام ١٧٣٠ . . وقد نشرت في نفس العام غير حاملة اسم ماريغو ؛ ولوحظ في تلك الطبعة أن الفصل الأول مقسم إلى تسعة مشاهد لا عشرة . وهي أسعد كوميديات ماريغو حقاً من حيث عدد مرات تمثيلها : قدمها المسرح الإيطالي أولاً أربع عشرة مرة متتابة ، ثم قدمت في قصر فرساي ، وبعد ذلك في باريس أمام « دوق مين » (Duchesse du Maine)

من حقيقة أمره ليس إلا من قبيل الزهو وبالتالي كان يمكن لماريغو أن يجعل من الفصل الثاني نهاية مسرحيته . وقد لا تكون هذه الآراء خاطئة كلها ، ولكن ينبغي أن نذكر أن المسرحية في مجموعها كانت تلائم كل الملائمة لإطار الفرقة الإيطالية ؛ من هنا يلاحظ « دى كورفيل » (de Courville) أن شهرة ماريغو قد أسىء إليها حين انتقلت ملهاته «لعبة الحب والمصادفة» إلى مسرح الفرنسيين التقليدي . على أن تصارع الآراء أمر أبدي : وفي الوقت الذي أشاد فيه « أوجست فيتو » (Auguste Vitu) بما في هذه المسرحية من جديد وجسارة وُجد من يحاولون جهدهم طاقهم أن يعثروا على أوجه شبه بينها وبين مسرحيات أخرى ، إلى حد أن بعضهم كان يتساءل عما إذا كان ماريغو قد قرأ مسرحية "Henrik et Pernille" التي ألفها الكاتب الدانمركي «لويس هولبرج» (Louis Holberg) بين عامي ١٧٢٢ و ١٧٤٦ .

ولندع الآن «ألفونس دوديه» (Alphonse Daudet) يزن «لعبة الحب والمصادفة» بميزان أكثر دقة ؛ يقول : «إذا استثنينا «سيدلين» (Sedaine) - وقد أتى بعد ماريغو - فإننا نبحت عبثاً في القرن الثامن عشر كله عن كاتب غير ماريغو يكون قادراً على أن ينتزع من ذلك اللبس السفيه إنتاجاً في مثل هذه العفة وهذا النمو .

(٥)

أشرنا في أكثر من مكان من هذا البحث إلى فرقة الإيطاليين ؛ وقلنا إنها كانت أجدر الفرق المعاصرة لماريغو بعرض إنتاجه . . وأن صاحب «لعبة الحب والمصادفة» كان يؤثرها على فرقة الفرنسيين . . لماذا ؟ لأنه لا يكاد يوجد في مسرحياته جميعاً مشهد واحد لا يحتاج من الممثلين أن يكملوا كلماته بأيماءات ونظرات ... ويقول الكاتب نفسه على لسان إحدى شخصياته : «هناك طرق تعدل الكلمات ، وقد يقول الإنسان بنظرة»

«إني أحبك» فيحسن القول» . . ولقد كان ممثلو الفرقة الإيطالية يتميزون على ممثلي الفرقة الفرنسية - الذين يتقنون الإلقاء - بأن مهنتهم كانت تعتمد على التمثيل الصامت أكثر من اعتمادها على الكلام . . يضاف إلى ذلك أن الممثلين الإيطاليين لم يكونوا «تقليديين» كزملائهم الفرنسيين ، وإنما كانوا يزعجون إلى التجديد ويشجعون الكتاب الناشئين ، ويتقبلون في ساحة ومرونة ما يعين لهم من ملاحظات أثناء الإخراج . كتب «ماريغو» إلى «سيلفيا» إبان قيامها بدور «الكونتيسة» في مسرحيته «مفاجأة الحب» ، يقول : «إني أعترف عن طيب خاطر بأخطائي ، ولكني سأقول لك أخطاءك: أنت تخطئين حين تعرضين ذكاءك في الدور الذي تؤديه . . إنك تتملقن زهوك على عكس ما ينبغي أن يكون . . يجب ألا يظهر الممثلون أنهم يحسون قيمة ما يقولون : لأن الطبيعة لا تدرس قبل الكلام ؛ وإنما يجب أن يتركوا شيئاً ليعمله عقل المتفرج» .

وهذا النقد لا ينفي أن ماريغو كان أشد ما يكون إعجاباً بسيلفيا - نجمة الفرقة بجانب «ليليو» (Lélio) - ولا يتحدث عنها إلا بتقدير عميق . . والحق يقال إنها أسهمت إسهاماً فعالاً في بناء مجد خالق كوميديا الحب ، وظلت تتوفر على تمثيل أدوار المحبات في مسرحياته بخفة ورقة ووعي أكثر من أربعين عاماً ؛ وكانت في ذلك أجدر من زميلتها في المهنة الذائعة الصيت «مدموازيل مارس» (Mlle Mars) .

ولم يكن ماريغو وحده هو الذي يعجب بنموغ بطلة مسرحياته «سيلفيا» بل كان يشاطره في ذلك معاصروه الذين كانوا يفضلونها على أكفأ ممثلات الفرقة الفرنسية ويزوجون إليها بسخاء المديح شعراً ونثراً ؛ يقول «موريس صاند» (Maurice Sand) : «إن كتاباً يكاد لا يكفي لاحتواء كل الثناء الذي تلقتة بالنثر والشعر» . . بل إن حب الجمهور لها بلغ حد «العبادة» كما يقال . كتب أحد النقاد يقول : «لقد

في القرن الثامن عشر ، وإنما كان - في معظم الأحيان
حباً لا وازع فيه ، أقرب من الأرض منه من السماء !...
أما عند ماريغو فهو مزيج من الحساسية والسخرية ؛
وهو ورقة منحة أكثر منه انفعال جسماني .

وماريغو كلف بتشريح هذا الحب وبدراسة أطواره
والتغيرات الدقيقة التي تطرأ عليه ، وهو يطلعنا على
نتائج فحصه الطويل : «... لأنه تارة حب مجهله
الحبان .. وتارة حب يحسانه ولكنهما يريدان أن يخفيا
أحدهما على الآخر .. وتارة حب وجل لا يجروا على
الظهور .. وتارة حب غامض لم يكتمل ميلاده إلى
حد ما ، يفظن إليه الحبان ولكنها غير مستوثقين من
وجوده ، ويرقبانه في دخيلتهما قبل أن يدعاه ينطلق » :
وإذا كان للحب كل هذه الصور فإن له أيضاً خبايا
متعددة يحرص ماريغو على إخراجها منها ، يقول :
« إن كل واحدة من كوميدياتي تهدف إلى إخراجها
من إحدى هذه المكامن » التي توجد في القلب البشري .
وعقبات الحب ذاتية لا تأتيه من الخارج في
مسرحيات ماريغو الذي يختلف في ذلك عن سبقوه من
كتاب الكوميديا : يقول : « لقد كان الحب حتى
الآن عند الكتاب الكوميديين يتصارع مع ما يحيط به
وينتهي نهاية سعيدة رغماً عن المعارضين له .. أما لدى
فهو لا يصطرع إلا مع نفسه ويصل إلى نهاية سعيدة
رغماً عنه .. إنه سيتعلم في مسرحياتي كيف يحذر من
الأعيبه هو أكثر من حذره من الشرك التي تنصبها له
أيد خارجية » .. وكون عراقيل الحب داخلية من
ناحية ، وافتقار ماريغو إلى الحوادث من ناحية أخرى
يجعلانه يستعيز عن الحركة بالتحليل الذي يملأ به
فصول مسرحياته .

والكرامة عند ماريغو لا تنفصل عن الحب ، وهي
التي تضع العراقيل في كثير من الأحيان كأن تشك
أرملة في الحب وتحجم عن الزواج بسبب تجربتها السابقة
الأليمة . كما قد تكون هذه الكرامة هي الحركة لكل

كانت « سيلفيا » معبودة فرنسا ، وكان نبوغها دعامة
جميع الكوميديات التي كاتبت يكتبها من أجلها كبار
الكتاب ولا سيما « ماريغو » . ولم يعثر أبداً على ممثلة
تستطيع أن تقوم مقامها ، ولكي توجد هذه الممثلة
فينبغي أن يتوفر لديها كل ما كانت تتمتع به « سيلفيا »
من مواهب في ميدان فن المسرح الصعب : أي الحركة
والصوت ، والعقل ، والهيئة ، والحديث ، ودراية
كبيرة بالقلب الإنساني . . . » .

(٦)

ما من كاتب مخلو من العيوب ، ولكن عيوب
ماريغو تتضاءل أمام مزاياه .. لقد أتى بمجديد ؛
والخددون قد ينجحون وقد يخفقون ، وقد يتابع في
محاولاتهم النجاح والاختفاق كما هو الحال بالنسبة
لمؤلف « لعبة الحب والمصادفة » .. وإذا كانت كوميديا
الحب هي ما يعتد به في إنتاج ماريغو ، وإذا كان فهمه
للطبيعة البشرية وطريقته في تحليل العواطف لا سيما
النسائية منها قد دفعا بعض النقاد إلى أن يقولوا عنه إنه
« راسين » (Racine) القرن الثامن عشر ، فإن له
مع ذلك آراء في مسائل عديدة من بينها الأخلاق
والنقد والزواج ... الخ ، ونحن نريد الآن أن نضع
في الميزان القدر - من كل هذا - الذي يسمح به المقام
لنعطي فكرة عن فن الكاتب وأسلوبه في التفكير .

شغلت المرأة تفكير ماريغو طول حياته ، وهو
يتحدث إلى النساء قائلاً (في « مفاجأة الحب ») :
« أيها النساء ، إنكن تسلين عقولنا وحريرتنا وراحتنا ،
كما تسلين أنفسنا وتتركنا نعيش ! أي حال يوجد
الرجال فيها بعد ذلك ؟ إنهم يصبحون مجانين مساكين ،
ورجالاً مبيلبي الأذهان ، ثملين من الألم والابتهاج ،
دائماً في اضطراب ، عبيداً ... » وهذا الوصف
يبصرنا إلى حد كبير بنوع الحب الذي أولع ماريغو
بتحليله في مسرحياته . لم يكن الحب أفلاطونياً في فرنسا

ذلك بعدة أعوام (١٧٣٢) « آراء عن المرأة » : كتاب تتصدى فيه لموليير الذى سخر من النساء العالقات ، وتدافع عن هؤلاء اللاتي لا يخشين - بدافع من ذوقهن أو من شعورهن العادل بالمساواة - تثقيف أنفسهن بالعلوم والآداب .

وإذا كان مارييفو يصور الأمهات فى مسرحياته تصويراً كاريكاتورياً فلأنه يرى أنهن بوضعهن الراهن يسثن إلى بناتهن ، أى إلى أمهات المستقبل : ألم تنادى مدام « أرجنت » (Mme Argante) مثلاً ابنتها - وهى تُعدها لزوج - وتقول لها : « تقدمى أبناً الآتية ، تقدمى . . . ألسن تحسبن الشرف الذى يمنحك إياه هذا السيد إذ يأتى ليتزوج منك بالرغم من ضالة ثروتك وسوء حالك ؟ » (مسرحية « التجربة ») .

أما الآباء عند مارييفو فلا تشينهم الفظاظ أو السذاجة كما هو الحال فى مسرحيات موليير . . . لأنهم فى الغالب عاقلون ، متساهلون ، مرتنون ، وقد وجدنا مثلاً فى « لعبة الحب والمصادفة » أن « أرجون » لا يريد أن يفرض على ابنته الزواج من « دورانت » (لتقارن هذا بموقف هارباجون مثلاً من ابنته فى مسرحية البخيل لموليير) ، وإنما يمنحها الحرية الكاملة فى أن ترضى به أو ترفضه . . . وفى مسرحية « الفرع غير المتوقع » يبدد الابن « دامون » (Damon) فى الميسر جزءاً من مال كان معداً لشراء إحدى الوظائف فيصفح عنه والده عسى أن يكون فى ذلك درس له . . . ولكن « دامون » يعود إلى المقامرة فيظهر أبوه متنكراً فى زى فارس ويلاعبه ، وبعد أن يربح منه كل ما كان معه يكشف له عن شخصيته ويقول له : « . . . لا أريد أن أعاقبك على أخطائك إلا باعطائك على حنانى أدلة جديدة أتبع فى تأثيرها على قلبك من لومى » . . . وهارباجون فى مسرحية البخيل (موليير) حين تظهر منافسته لابنه فى حب فتاة يتمسك بموقفه بصورة بشعة مزرية ، أما « داميس » فى مسرحية « مدرسة الأمهات »

شئ فى المسرحية كما هو الحال فى « مدرسة الأمهات » (فتاة ترضخ لرغبة أمها فى تزويجها من رجل مسن ، ثم تستيقظ كرامتها وتدفعها إلى الثورة على التصرف فى مصيرها دون استشارتها ، وتمدها بشحنة من الشجاعة تثار بها من الامتهان بأن تستجيب لحب يصبح متبادلاً) .

وقد يعاب على مارييفو أنه يكرر نفسه إذ يعمد إلى وسيلة واحدة فى معالجة موضوع الحب ، هى التحليل الذى يصف الكرامة . . . هذا صحيح . . . ولكن فى كل مسرحية من مسرحياته جديداً يتأتى بالطريقة التى يولد بها الحب ويموت ؛ وهو فى هذا يتفوق على « موليير » نفسه كما يرى « توفيل جوتييه » (Théophile Gautier) . . . وقد يقال إن مارييفو يضع فى بضعة مشاهد من مراحل تطور العاطفة ما لا يحدث فى الواقع إلا فى فترة طويلة ! ولكننا - هنا - لم نصل بعد إلى العصر الرومانسى : وحدتا الزمان والمكان لم تلغيا بعد ، ومارييفو يخضع لهما فى الكوميديا مثل موليير كما يخضع فولتير لهما كذلك - فى التراجيديا - مثل « راسين » .

* * *

مسرح مارييفو نسائى فى جوهره ، ومهمة الشبان فيه هى إبراز البطلات بعواطفهن وتفكيرهن . . . إن هذا الكاتب الفذ يناصر المرأة المناصرة صريحة يؤسسها على أدلة دامغة أهمها أن « تفاهة » المرأة لا ترجع إلى إرادة الطبيعة وإنما إلى قصور التربية . . . وهو ينادى برفع الظلم عنها ويؤيد ثورتها عليه لا سيما فى مسرحية « المستعمرة » (La Colonie) التى تتحرر فيها النساء تحرراً صاحبياً ثم تلدن بالرجال ليصلوا عنهن المدران حين حلت بهن المحنة . . . هذه المسرحية ترجع إلى عام ١٧٢٩ ، ومن المؤكد أن مارييفو استمد الآراء التى صلبها فيها من الصالونات الأدبية التى كان يغشاها ، ولا سيما من صالون « مدام دى لمبير » التى نشرت بعد

و يشير على الآباء بأن يكون كل منهم الصديق الشفوق لأبنائه لا القاضى الصارم الذى يصلح أو الطاغية الذى يأمر : ويقول : « ما أسوأ تربية الطفل حين لا يتعلم منها سوى الارتعاد أملم والده » .

أما الخدم فى مسرحيات ماريغو فهم أكثر حياء من الخدم فى مسرحيات مولير . . . وهم يقفون إلى جانب سادتهم ، ويبصرونهم أحياناً بالطريق الذى عليهم أن يسلكوه ؛ بل إنهم يقودون فى كثير من الأحيان حركة المسرحية . وهم حين يثورون على سادتهم فلا حياء فى الثأر ولكن رغبة منهم فى تخليصهم من جبروتهم ، وفى حضمهم على أن يعاملوهم بأسلوب يتسم بالإنسانية . وهم فى ذلك لا يتجاوزون الحدود التى بدونها ينهار المجتمع . يستنكرون أن يكون هناك سيد جائر ومسود يعامل كالحياوان ، ولكنهم يعترفون بضرورة وجود رئيس ومرؤوس (جزيرة البييد) (1)

إن ماريغو يبدي دائماً اهتماماً كبيراً بالأخلاق فى كتاباته ، سواء كانت هذه الأخلاق تتعلق بالأدب أو المجتمع ، وذلك فى عصر كان كل شيء فيه يواتى الرذيلة ويتملقها ، ولقد كانت مقالاته فى « نوفو ميركور » (Nouveau Mercure) مقالات أخلاقية . وهو لم يعدل عن اتجاهه هذا فى صحفه الثلاث التى أشرنا إليها ، أما فيما يتعلق بمسرحياته وقصصه فهذا الاتجاه أبرز فى الأخيرة منه فى الأولى ، ذلك لأن ذوقه كان يدعو - فى كوميدياته - إلى التلميح البارح لا إلى التصريح الذى يأخذ صورة النصح الصريح .

وماريغو يخصص جزءاً كبيراً من كتاباته الأخلاقية للنقد . . . إنه ناقد أدبى بالرغم من أنه يخشى النقد ويحترق الطابع الذى اتخذته فى عصره . . . ومن المؤكد أن

(1) انظر النص الكامل لترجمة هذه المسرحية ، وتعليقاً عليها فى مجلة المسرح ، العدد السابع عشر (مايو 1965) ، لـ دكتور هل دريش .

لماريغو فيشعر بالخزى ، ويضع الأمر فى نصابه بأن يسارع بطلب يد « انجيليك » (Angélique) لابنه .

صحيح أن الآباء فى كوميديات ماريغو يثورون أحياناً على أبنائهم ، ولكن إلى حين : يقول أحدهم : « إنى لا أريد أن أراه طول حياتى ، وأنا أحرمه من الميراث » ، فرد عليه خادمه ضاحكاً : « هيه ! هيه ! إنى ألحظ أنك تخفض صوتك وأنت تنطق بهذا اللفظ القاطع « أحرمه من الميراث » . . . إنه يرعبك أنت نفسك » .

وما دمتنا قد تحدثنا عن الرجال والنساء فى مسرح ماريغو فلا بد أن نعرض الآن لرأيه فى الزواج غير المتكافئ . . . الحق أنه رأى يصعب التكهن به لأن الحلول التى يقدمها ماريغو فى هذا الصدد متباينة : فى إحدى مسرحياته أمير يتزوج من إحدى القرويات . . . وفى مسرحية أخرى يتزوج رجل من عامة الشعب من ابنة ماركيزة بعد أن طال ترددهما . . . وفى « لعبة الحب والمصادفة » يعجز تنكر الخدم عن أن يغير شيئاً فى وضعهم الطبيعى . . . وكيفما كان الأمر فإن ماريغو يحيد من غير شك الدراسة التى تسبق الزواج ، ونحن نرى أن « أرجون » يباركها ، كما نقرأ فى صحيفة « المشاهد الفرنسى » قصة فتاة زوجت من رجل لم تكن قد عرفت من قبل . . . كانت تتساءل : « من إذن هذا الغريب الذى أنا زوجته ؟ » وتعترف فى لهجة حزينة قائلة : « لم أكن له فى أى وقت من الأوقات ما يسميه الناس بالحب ، ولم يطالبني هو أبداً بشيء منه » ! . . .

فماذا ينصح ماريغو فى مجال تربية الطفل ؟ . . . لقد كان الطفل فى زمن ماريغو محروماً من حب أمه فى كثير من الأحيان ، لا سيما فى الطبقة الراقية . وكاتبنا ينادى من أجله أولاً لا بالرعاية فحسب وإنما أيضاً بمحان الأمومة . . . ويشير بأن يلحق الطفل فكرة أن النبيل الحقيقى لا يرجع إلى الأصل وإنما إلى سمو النفس ،

أذهان الجمهور ، الأمر الذي يجعلك - أيها القارئ -
كثيراً ما تحتقر مؤلفات كان يمكن أن تقدرها .

(٧)

ونعود الآن إلى الكلام عن مسرح ماريغو :
كوميديا هذا الكاتب لا تهدف إلى الإضحاح وإنما إلى
الدراسة والتحليل ، وهي تحتوي على حصيلة طيبة
لتجاربه في التغلغل في خبايا قلب الإنسان وعقله .
مسرحياته دراسات في العواطف والعادات على
شكل حوار . . وهي ليست لوحات كبيرة وإنما
مجموعات من لوحات صغيرة يظهر فيها خمسة أشخاص
أو ستة : زوج من السادة ، وزوج من الخدم وشخصية
ثانوية أو شخصيتان . . . وكل منها تقع في فصل واحد
أو ثلاثة فصول ، ولم يحاول ماريغو إطالة نفسه في خمسة
فصول سوى مرتين : ندم في الأولى ، ونجح في الثانية
وهي مسرحية « الأمير المتنكر » (Le Prince Travesti) .
وماريغو لا يهتم كثيراً بالعقدة ، بل يركز اهتمامه
على التحليل ، من هنا لا تتتابع في مسرحياته أحداث
هامة ، ومن هنا تختلف الحركة في هذه المسرحيات
عن الحركة في مسرحيات كاتب كموليير ، يقول
« لارومييه » (Larroumet) : « ما المعنى العادي
لكلمة « حركة » ؟ : إنها مراحل حدث درامي مع
عرض وعقدة وحل . . . لكن من العسير علينا أن نجد
في مسرحيات ماريغو حدثاً محدداً . . ونحن لا نعرف
بالدقة متى يبدأ عنده العرض ومتى ينتهي ، لأن النهاية
وحدها هي التي تستجيب لديه لمقتضيات الكوميديا
العادية : بمعنى أننا نجد في نهاية المسرحية الشخصيتين
الأساسيتين وهما على وشك الزواج . . . »

وأسلوب ماريغو سهل أنيق يتسم بالصنعة في بعض
الأحيان ، ولكنه بهذه الخصائص جميعاً أنسب
الأساليب لنقل تحليل أرق العواطف الإنسانية وأدقها .

توقف صحفه عن الظهور كان يرجع إلى حد كبير إلى
استيائه منه : أقل وخزة كانت تؤله فتنبط عزمته ،
وتوقف قلمه عن الكتابة ؛ وهو حين يثار لنفسه
ينبرى للطريقة التي يمارس بها النقد دون ذكر أسماء
خصومه : إنهم يحكمون على إنتاج ما بقولهم « هذا تافه ،
هذا بغيض » ! في حين يتحتم على الناقد الحق أن يقول
« هذا لا يروقني » ، وألا يحكم على كتاب بأنه رديء
إلا بعد أن يكون قد عمد إلى المقارنة بينه وبين كتب
أخرى من حيث الأفكار . ويندد بالأهواء التي تظفي
على النقد : هل المؤلف من أصدقائهم ؟ ! - هل
آراؤه مثل آرائهم ؟ ! . . . بمثل هذه الأسئلة يبدأون ،
ثم يشرعون في قراءة الكتاب ! بعد أن يكونوا قد
حكوا عليه فعلاً حكماً مشرفاً أو مزريراً تبعاً لأهوائهم . .
والغريب أن هذا الحكم إن جاء متعارضاً مع الذوق العام
فإن الناقد يدرك - رغمًا عنه - خطأه ، ولكنه يأتي أن
يخيد عنه ، ويسلح عقله ضد عقله ، ويغضب إذ بدأ
يرى الحقيقة بوضوح ، ويتوصل في النهاية إلى إقناع
نفسه بأنه لا يرى شيئاً جديداً حرصاً منه على الإبقاء
على نظرتة الأولى ! . . إن استغلال الضمير يؤدي إلى
إفساد العقل كما يقول « فيلمان » (Villemain) في
القرن التاسع عشر . . .

هذا النوع من النقد هو الذي يثر سخط ماريغو ،
أما النقد البناء فهو يدرك أنه يسدى أجل الخدمات :
يقول في صفحة رائعة عن القواعد التي يعنى أن يسر
النقد عليها : « أريد نقاداً يستطيعون أن يصلحوا لا أن
يفسدوا ، يصلحون ما عسى أن يكون في طابع عقل
كاتب من الكتاب من عيوب لا أن يدفعوه إلى التجرد
من هذا الطابع . وينبغي من أجل هذا - إن أمكن -
ألا نحول الحث والبغضاء دون وصول المعرفة إلى
معظم الناس ، وألا يسلباهم شرف الحكم حكماً عادلاً
بعضهم على بعض ، وألا يشغلوا كل اهتمامهم في
إهانتهم بعضهم بعضاً ، وفي تبادل تهديم أنفسهم في

ولقد أدت طرافة هذا الأسلوب إلى تخط المعاصرين في حكمهم عليه : تارة يهمون ماريغو بالخدلقة ، وتارة أخرى يزعمون أنه يقحم العقل في كل شيء الأمر الذي يجعله يهتم بالتفكير أكثر من اهتمامه بالتعبير . . . ولكنه يرد على خصومه بقوله إن هناك معاني رقيقة لا يمكن أن يعبر عنها إلا بأسلوب غريب ، وأن هذه الغرابة في أسلوبه هي التي تخصم على هذا الاتهام التافه ، ويعيب عليهم أنهم يتكلفون في كتابتهم فلا يكتبون في معظم الأحيان كما يتكلمون .

ماريغو من أكثر كتاب القرن الثامن عشر احتراماً للغة . وقد أدخل فيها كثيراً من العبارات الموقفة والتركيب البارعة . إن الناقد الموضوعي يعجب مما لأسلوب ماريغو من خصائص بارزة ، ومع ذلك فلسان حاله يكاد يقول « لا أدري بالدقة السر في جماله ! » ، لأن في هذا الأسلوب شيئاً غامضاً مستمداً من روح كاتب عبقرى خلاق .

و « اللأدرية » هذه كانت هي نفسها نقطة البدء فيما أصدر كثير من معاصري ماريغو من أحكام جائرة عليه . . . تلك الأحكام التي استعمل فيها لفظ « ماريغودية » . . . كان هذا اللفظ سبة ، ولكنه استحال على مر الزمن إلى مديح ، إلى عكس على طريقة مبتكرة في الأسلوب يعجز الآخرون عن محاكاتها ، يقول « سانت بيث » : « إن إطلاق اسم ماريغو على نوع معين دليل على أنه أصر ونجح » . . . ما شكل هذا النوع المعين ؟ : كان الكلاسيكيون يفرطون في استعمال الفقرات الطويلة و « المونولوج » الأمر الذي يعرض العواطف عرضاً منهجياً وإن كان لا يلائم الواقع (يتساءل « لارومية » : هل يعقل أن ينتظر محب - ولا سيما محبة - حين يكون نهياً لعاطفة جامحة ريباً ينتهي محدثه من عرضه الطويل ؟ !) . . . أما الحوار عند ماريغو فيعود إلى حقيقة المحادثة . . . إنه حوار

متقطع . ولقد فوجئ المتفرجون في القرن الثامن عشر بأن هذا الحوار لا يتوقف كلية على العقدة في مسرحيات ماريغو كما كان الحال قبله . . . ويبدو أن كلمة ماريغودية تشير إلى أن شخصيات ماريغو لها عواطف بسيطة يعبرون عنها بطريقة « معقدة » . وما دام يقال إن « لاهارب » (La Harpe) هو أول من أطلق لفظ ماريغودية فلا بأس من أن نذكر مدلوله كما يراه ، يقول : « إنه أغرب مزيج بين « ميتافيزيقا » دقيقة ، وعبارات مبتذلة ، وعواطف معقدة ، وأمثلة عامية . . . » . والحقيقة أن ماريغو يعبر عن أفكار رقيقة ، « في دعابة لطيفة خفيفة » ، وبأساليب تختلف باختلاف الشخصيات ، كل منها يلائم صاحبه من حيث المستوى الاجتماعي ودرجة الثقافة . وإن لوم ماريغو على جعله مثلاً فلاحاً أو خادماً يتحدث بالأسلوب الذي يناسبه ليذكر بالخطأ الذي وقع فيه - في القرن السابع عشر - « لابروير » (La Bruyère) و « فينيلون » (Fénelon) حين تكلموا عن أسلوب مولير .

على أن الماريغودية أنصفت مع مر الزمن ، يقول « جول جانان » (Jules Janin) : « . . . ثم أدرك أن هذا الأسلوب صعب التقليد ، وأن ماريغو له هيئة محددة . . . وأن الشخص لكي يكتب مثله يجب أن يكون لديه مثل عقله وخياله ورقته . . . إذن فقد أنصف ذلك اللفظ « ماريغودية » ويقول « سانت بيث » : « . . . إن ماريغو له شكله المتميز الغريب في الواقع . . . ولكنه شكل يتعلق بواقع الطبيعة الإنسانية وحقيقتها ، وهذا يكفيه لكي يعيش . . . » .

وإذا انتقلنا من القرن التاسع عشر إلى النصف المنصرم من هذا القرن وجدنا « جان جيرودو » يضيف شيئاً إلى ذلك الإنصاف . يقول : « . . . من الذي وجد في أسلوبه زيفاً ؟ إن كلماته جديدة ورقيقة ، لأنها ترقى إلى مستوى منطقة الصبمت (يقصد القلب)

ولأنها صوت العاطفتين اللتين التزمتا السكوت حتى الآن ، أى الكرامة والحياة . . . » .

(٨)

على أن النقد لا ينصف ماريغو إنصافاً كاملاً إلا إذا أخضع دراسته له للمنهج الديكارتي : ينبغي أن يطرح جانباً جميع الآراء التي كونها عن هذا الكاتب المسرحي الفذ معاصروه أمثال « فولتير » و « جرم » و « مارمونتيل » و « كولييه » ، وأن يعكف على دراسة إنتاجه دراسة جدية ليحظى بانطباعات جديدة .

يقول « سانت بيث » إن ماريغو كصاحب نظرية وفيلسوف أعمق بكثير مما يُظن . . . ويقول « لانسون » (Lanson) : « إنتاج ماريغو فريد في تاريخ مسرحنا . . . » . بل إنه لإنتاج عالمي بفضل تحليله لمغامرات الحب تحليلاً يسر غور النفس البشرية في جميع العصور ؛ من هنا لم يهرم ولم تبهت ألوان لوحاته ، شأنه في ذلك شأن إنتاج مولير .

يمكن للأدب الفرنسي أن يعتبر نفسه لم يخسر شيئاً كبيراً إذا حذفت منه مثلاً تراجيديات فولتير ، ولكنه يصبح مبتوراً إذا فقد كوميديات ماريغو ! إنه يفقد تلك الماريغودية التي غدت - كما قلنا - علماً على فن فريد في أصالته . أى مسرحية لكاتب غير ماريغو يمكن أن تعوض المسرح العالمي عن « لعبة الحب والمصادفة » مثلاً ؟ ...

ولقد كان القرن التاسع عشر موافياً في مجموعة لنجم ماريغو . ومع ذلك فقد كان صعود هذا النجم بطيئاً في النصف الأول من ذلك القرن ، سريعاً في نصفه الثاني ؛ إذ لا يمكن أن يقال إن الرومانسيين عنوا بإنصاف ماريغو إنصافاً كاملاً بالرغم من أنهم كانوا

قد جلدوا منهج النقد ، وبالرغم من أن شاعراً كبيراً كموسيه (Alfred de Musset) أعجب به بالغ الإعجاب ، وتأثر به تأثراً عميقاً يظهر بوضوح في مسرحياته . . . ولولا أنه كان يمزج انطباعاته من شكسبير بانطباعاته من ماريغو ويضيف إلى هذا المزيج الكثير من طبيعته الشعرية لجا إنتاجه المسرحي تقليداً رديئاً للماريغودية . إنه إذن - على العكس - يكرم هذه الماريغودية بتجديدها .

ويتقدم العصر ، ويصبح النصف الثاني من القرن أكثر تأثراً بماريغو على يد كل من « هنرى ميلاك » (Henri Meilhac) و « لودوفيك هاليفي » (Ludovic Halévy) اللذين يفسحان المجال لتحليل العواطف الإنسانية .

ويعبر مجد ماريغو الحدود الفرنسية : منذ عام ١٨٥٠ و « جوته » لا يكف عن تقرير هذا الكاتب : ومسرح « ماريه » ببروكسل يعرض الواحدة تلو الأخرى من كوميدياته . . . ومسرح « كومبانيون » (Les Compagnons) بمونتريال يقدم للجمهور الكندي « لعبة الحب والمصادفة » .

ولعل عام ١٨٨٠ بمثابة حدث هام في تاريخ ماريغو : في ذلك العام قررت الأكاديمية الفرنسية ماريغو موضوعاً لجائزة البلاغة ، الأمر الذي أتاح ظهور دراسات عديدة عنه ، وليس ذلك بكثير على كاتب يقول عنه « تراهارد » (Trahard) إن الحساسية دخلت مع أعماله القرن الثامن عشر ، ويقول « سانت بيث » إن من النادر اكتشاف أو اختراع شيء في هذا العالم الذي طالما نقب فيه ! ولقد أضاف ماريغو شيئاً إلى ما كان معروفاً . . . إنه وضع في أيدينا أخطأ خفياً دقيقاً لنقود به أنفسنا في تيه الزهو النسائي .

حياة الحيوان الكبرى للدميرى

بمستلم
الدكتور محمد رشاد الطوبى

الأستاذ بكلية العلوم بجامعة القاهرة

مقدمة

لأول مرة عام ١٢٧٥ هجرية فى مطبعة بولاق بالقاهرة ،

كما ترجم إلى عدد من اللغات الأوروبية .

أما مؤلفه « كمال الدين الدميرى » فقد ولد فى مصر

عام ٧٥٠ هجرية (١٣٤٩ ميلادية) وتوفى عام ٨٠٨

هجرية (١٤٠٥ ميلادية) ، وسمى الدميرى نسبة إلى

« الدميرة » وهى إحدى القرى المصرية ، وقد تلقى

علومه الدينية فى الأزهر واستمر مثابراً على القراءة

والبحث والتحصيل حتى أصبح من أئمة العلماء فى هذه

الجامعة العتيقة ، وكان الدميرى على جانب كبير من

العلم والمعرفة ، إذ يعتبر كتابه الخالد « حياة الحيوان

الكبرى » مزيجاً طريفاً منقطع النظير من العلم والأدب

والتاريخ والفقه والحديث والقصص ، كما أن

الاستدلالات الكثيرة التى لا تخلو منها صفحة من

صفحات الكتاب تدل بما لا يدع مجالاً للشك على كثرة

بحوثه وسعة اطلاعه ، وعلى أنه كان حجة فى كثير من

العلوم الدينية والدنيوية .

ترتيب الكتاب

لقد قام الدميرى بترتيب الحيوانات التى تناولها فى

كتابه بالشرح والإيضاح ترتيباً أبجدياً على طريقة

لقد كانت الأمة العربية من أوائل الأمم التى

ضربت بسهم وافر فى مختلف ألوان المعرفة البشرية ،

فكانت كتابات أبنائها فى العلم والأدب والدين والفن من

أروع الكتابات التى سجلها التاريخ ، وكانت لهم فى

مختلف أنواع العلوم كالرياضيات والفلك والطب

والكيمياء والنبات والحيوان جولات صادقة تتضح

أصالتها من مختلفاتهم العلمية العديدة التى تزدان بها

مكتبات الشرق والغرب ، والواقع أن التراث العلمى

العربى سواء كان فى صورة مطبوعات أو مخطوطات

يحتاج إلى كثير من الدراسة والتعليق إحقاقاً للحق ودحضاً

لأفتراءات المغرضين الذين ينبكرون على العرب دورهم

الكبير فى تقدم الحضارة الإنسانية .

ونحن إذ نقدم اليوم بعضاً من هذا التراث العلمى

ممثلاً فى كتاب « حياة الحيوان الكبرى » إنما نظهر فى

وضوح وجلاء أن الكتاب العربى لم يتركوا باباً من

أبواب المعرفة دون أن يطرقيه فى قوة وعزم ، فقد

كتب هذا المؤلف الضخم الذى يقع فى جزعين يحتويان

على ٦٩٦ صفحة منذ ستة قرون مضت من الزمان ،

وهو تاريخ لم يكن فيه لعلم الحيوان وجود ، وقد طبع

المعاجم ، فكان الأسد وهو ملك الغاب أولها في حرف الألف واليعسوب وهو ملك النحل (١) آخرها في حرف الباء ، وبين هذا وذاك تتوالى الحيوانات واحداً بعد الآخر في ترتيب أبجدي يجعل مهمة القارئ سهلة ميسورة عندما يرغب في البحث والاطلاع ، والواقع أن الديميري كتب لكل واحد من هذه الحيوانات مادة مستقلة تحتوي على جميع المعلومات التي تتعلق به والتي كانت شائعة في ذلك الوقت ، وتصل المواد في مجموعها إلى ١٠٦٩ مادة . وليست جميع هذه المواد على درجة واحدة من الإيضاح والتفصيل : فالبعض منها وهو ما يتعلق بالحيوانات المشهورة المألوفة يصل إلى عدة صفحات ، بينما لا يزيد ما كتب عن الحيوانات الغريبة أو المشكوك فيها عن سطر أو سطرين ، فقد كتب الديميري مثلاً عن الأسد ١١ صفحة وعن الذئب ٦ صفحات وعن الجمل ٥ صفحات ، بينما لم يتجاوز ما كتبه عن (العومة) أو (الشران) سطرًا واحداً ، فقد وصف الشران مثلاً بأنه «شبيه بالبعوض يغشى وجوه الناس» ، انتهى .

ولو قمنا بتحليل هذه المقالات التي تزيد عن الألف تحليلاً أكاديمياً لوجدنا أن الحيوانات التي يحتوي عليها الكتاب أقل من هذا العدد بكثير . ويرجع ذلك إلى أربعة أسباب وهي :

أولاً : وجود كثير من المترادفات لأسماء بعض الأنواع كالأسد والذئب وغيرهما . فلأسد مثلاً خمسمائة اسم وصفة عند العرب . ولم يفرد الديميري بطبيعة الحال مادة واحدة لكل من هذه الأسماء بل انتقى منها أشهرها وأعمها ، فتكلم في مواد مختلفة عن الأسد والسبع والليث والضرغام والغضب والعضوف ، كما تكلم عن الذئب في مواد مختلفة لأشهر أسماءه المترادفة كالغطلس والعساس والحطاف والأوس والسرطان والأطلس والعملس ،

(١) كان الأقدمون جميعاً يظنون أن للنحل ملكاً لا ملكة كما هو معروف في الوقت الحاضر .

وللجمل عند الإعرابي منزلة خاصة فهو رفيقه في الأسفار الطويلة خلال مجاهل الصحراء ومسالكها ، كما يفتننى بألبانه ولحومه ويتدثر بصوفه وينتعل بجملده ، ولذلك فقد عاجله الديميري في أكثر من مادة منها الجمل والإبل والبخت والعيس والبعير .

ثانياً : وجود أسماء مختلفة لكل من الذكر أو الأنثى في النوع الواحد . ففي بعض الأسماء كالأرنب والعقاب يستخدم الاسم لكل من الذكر والأنثى على السواء ويكون التمييز بينهما باسم الإشارة فنقول هذا الأرنب وهذه الأرنب أو هذا العقاب وهذه العقاب وهذا . والكثير الأعم هو استخدام نفس الاسم لكل من الذكر والأنثى بعد إضافة تاء التأنيث للتمييز بينهما مثل فهد وفهدة وصقر وصقرا وثعلب وثعلبة وضفدع وضفدعة . الخ . ويكون الكلام في مثل هذه الحالات السابقة تحت مادة واحدة لكل حيوان واحد تشمل الذكر والأنثى معاً . ولكن هناك حالات أخرى ينفرد فيها الذكر أو الأنثى باسم خاص قاصر عليه ، ومثال ذلك «الظليم» وهو ذكر النعام و «الديك» ذكر الدجاج و «الذبيخ» ذكر الضباع و «البخاق» هو الذئب الذكر . وكذلك تطلق «الناقة» على أنثى الإبل و «العيساء» على أنثى الجراد و «البوبة» على أنثى الأسد ، ويحتوي معجم الديميري عندئذ على مادتين منفصلتين إحداهما للأنثى والأخرى للذكر . فزيد بذلك عدد الحيوانات التي يتناولها الكتاب زيادة مفتعلة مما لا يشاهد في المراجع الحديثة لعلم الحيوان . ففي هذه المراجع يكون الوصف للنوع مع توضيح الفوارق التشريحية أو الطبائية بين كل من الشقين (الذكر والأنثى) . ولعل للديميري عذره الواضح في اتباع هذا الأسلوب نظراً لأنه قام بترتيب مادته العلمية على طريقة المعاجم في زمن لم يكن فيه لعلم التصنيف أي وجود على الإطلاق .

ثالثاً : وجود أسماء خاصة بالأبناء تختلف عن أسماء الآباء . فمن المؤلف أيضاً أن تكون هناك أسماء خاصة

وكذلك المميزات الواضحة التي ينفرد بها عن بقية الأنواع، ثم يتطرق بعد ذلك إلى ذكر العادات والصفات والطباع وخصوصاً ما يتعلق منها بالغذاء أو السلوك أو التكاثر، وكذلك الأماكن التي يعيش فيها أو يتردد عليها والأوقات التي يخرج فيها من مخبئه في ظلام الليل أو في وضوح النهار، ولا يفوته ذكر السلالات المختلفة إن وجدت.

ويأتي بعد ذلك بحث طريف عن شرعية قتل هذا الحيوان (إن كان من الحيوانات المؤذية) أو تحريم هذا القتل، وكذلك تحليل تناوله كمادة غذائية أو تحريم هذا التناول، وكل ذلك مدعم بالآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية أو أقوال الأئمة والفقهاء، وتحتوى المادة عادة على كثير من الأشعار التي تتعلق بهذا الحيوان أو القصص التي تروى عنه أو الأمثال التي قيلت فيه.

وتختتم المادة عادة بذكر الفوائد الطبية التي تتعلق بالحيوان نفسه أو ببعض الأجزاء فيه، فقد كان الأقدمون جميعاً يعتقدون في مثل هذه الصفات التي تستمد من مختلف أنواع النبات والحيوان، وتحتوى الكتب الطبية القديمة - الأوروبية منها أو العربية - على مئات من هذه الوصفات التي كانت تستخدم في علاج معظم الأمراض. وكثيراً ما كانت المادة تنتهى بعد ذلك بتفسير الأحلام التي يشاهد الإنسان خلالها بعض هذه الحيوانات حيث يختلف التفسير تبعاً للطريقة التي يشاهد بها في المنام.

ويحتوى الكتاب كما ذكرنا سابقاً على عدة مئات من مختلف أنواع الحيوانات التي رتب ترتيباً أبجدياً مما ييسر على القارئ طريق البحث والاطلاع، ولكن لا يسعنا عند استعراض هذا العدد الكبير من الحيوانات إلا أن نتبع الطريقة التصنيفية الحديثة التي تلزمنا بوضعها في مجموعات متشابهة متناسقة، وتنقسم الحيوانات على اختلاف أنواعها طبقاً لهذا التصنيف إلى قسمين رئيسيين وهما:

بصغار الحيوانات ومنها على سبيل المثال « الشبل » وهو ولد الأسد و « الغطريف » فرخ البازى و « الثلج » فرخ العقاب و « الغضيض » ولد البقرة الوحشية و « الفصيل » ولد الناقة و « الحسل » ولد الضب، ولذلك كانت كنيته « أبو حسل »، والضب حيوان مشهور في بلاد العرب حيث يستطيعون أكله، وهو من الزواحف التي تعيش في الصحراء، كالورل والحردون وغيرهما، ولكنه يختلف عن جميع الزواحف الأخرى في أنه لا يتغذى إلا على الأعشاب. وهو يباع هناك في الأسواق كما تباع الدواجن والأغنام. وفيه قيل المثل العربي المشهور « أعقد من ذنب الضب » نظراً لأن في ذيله عقداً كثيرة.

رابعاً: وجود اختلاف في التسمية بين بلد وآخر. ومثال ذلك أن الطيور البحرية التي تعيش بالقرب من شواطئ البحار يطلق عليها في مصر اسم « النورس » تسمى « زمج الماء » في بلاد العرب، كما أن « البعوض » في مصر وبلاد العرب يطلق عليه اسم « القرقس » في العراق والشام، وما يعرف في مصر باسم « البجع » يقال له « الحوصل » في بلاد العرب وهكذا. وقد كتب الدميرى مادة مستقلة لكل اسم من هذه الأسماء تعميماً للفائدة.

طريقة الوصف

كانت معالجة الدميرى للمواد التي تحتوى عليها الكتاب فريدة في نوعها، وكانت تسير في معظم الحالات على وتيرة واحدة منظمة وخصوصاً في تلك المواد التي كتب عنها بالتفصيل، فإذا استعرضنا واحدة من هذه المواد النموذجية المطولة لوجدنا أنها تبدأ عادة بالتعريف باسم الحيوان وكيفية اشتقاق هذا الاسم، ثم استعراض للمفرد والجمع في مختلف صورته وكذلك المذكر والمؤنث والمترادفات إن وجدت، ويأتي بعد ذلك وصف الحيوان من حيث الشكل واللون والحجم

١ - الحيوانات الفقارية (الفقاريات) وهي التي يوجد في ظهر كل منها عمود فقارى يتركب من عدد من الفقرات ، ويحتوى هذا القسم على معظم الحيوانات ذات الصلة الوثيقة بالإنسان ، وأهم أقسامه الأسماك والبرمائيات والزواحف والطيور والثدييات .

٢ - الحيوانات اللافقارية (اللافقاريات) وهي التي لا تحتوى أجسامها على أعمدة فقارية بل يوجد لكل منها عادة نوع أو آخر من الهياكل الصلبة للمحافظة على أنسجتها الجسدية اللينة . وهي تنقسم بدورها إلى عدة أقسام نذكر منها الأسفنجيات والجوفعويات (ومنها المرجانيات) والديدان المفاطحة والديدان الأسطوانية والديدان الحلقية والمفصليات (ومنها الحشرات وغيرها) والرخويات (ومنها القواقع والأصداف) والجلد شوحيات (ومنها نجوم البحر وغيرها) .

الحيوانات الفقارية

كان الأقدمون جميعاً أكثر معرفة بهذه الحيوانات من غيرها ، وذلك لأنها كبيرة الحجم في معظم الحالات كما أنها أكثر اتصالاً بالإنسان في حياته اليومية ، ولهذا السبب نرى أن الدميرى لم يشذ عن بقية المؤلفين القدماء من هذه الناحية ، فهو يخصص الجزء الأكبر من كتابه لهذه الحيوانات التي عرف عنها الإنسان الشيء الكثير نسبياً في مثل هذا الزمن القديم ، ولم تعالج الحيوانات الفقارية نفسها على نمط واحد من حيث الكثرة أو القلة وكذلك من حيث الإفاضة أو الاختصار ، فالطيور والثدييات التي تحتوى عليها الكتاب أكثر عدداً من الأسماك والبرمائيات والزواحف ، كما أن المواد التي كتبت عنها أكثر عمقاً وأدق في تفصيلاتها مما كتب عن غيرها من الفقاريات : وتلك أيضاً ظاهرة أخرى في معظم المؤلفات القديمة التي كانت تعطى للطيور والثدييات الأهمية القصوى بين مختلف أنواع الحيوان .

وقد وصف الدميرى أنواعاً كثيرة من الأسماك التي تعيش في الأنهار أو في البحار ، ولكنه بطبيعة الحال لم يفرق بين الأسماك الغضروفية والعظمية ، وهو ما لم يكن معروفاً في ذلك الوقت ، ومن الأسماك التي وصفها القرش والكوسج والمنشار والمنارة والبطس والانكليس (ثعبان السمك) والشبوط والصر والقوقى والخرشقلا (البلطى) والخطاف (السمك أطائر) ، ولكن في عديد من الحالات لم يتعد الوصف بضع كلمات لا تؤدى إلى التعرف على هذه الأسماك ، ومثال ذلك :

- البياح : ضرب من السمك .
- الجواف : ضرب من السمك وليس من جيده .
- الحساس : جنس من السمك صغار وهو الهف .
- الشم : ضرب من السمك .
- الحمل : ضرب من السمك .

وبالكتاب نقص واضح في البرمائيات فلم يتناول منها سوى الضفدع والعلاجوم (ذكر الضفداع) والشفدع (الضفدع الصغير) .

ولكنه على العكس من ذلك محتوى على كثير من الزواحف التي تنتمى إلى مختلف أقسامها الرئيسية المعاصرة ومنها التماسح والسلحفاة البرية والبحرية والسحالى مثل الضب والحرباء والسقنقور والحردون والورل والوزغة (البرص) والثعابين ومنها الحريش والأربد والأرتم والأصلة والحارية والذساسة والأفعى (الحية) وتحتل الطيور منزلة ممتازة في معجم الدميرى ، ولا عجب في ذلك فقد ألفها الناس منذ قديم الزمن ، فاستأنسوا البعض منها لاتخاذها غذاء لهم أو لاستخدامه في أغراض الزينة والتسلية ، وكان العرب من أسبق الأمم التي اهتمت بدراسة الطيور وملاحظتها والتعرف على خصائصها وطبائعها ، ولذلك نجد لها كثيراً من الذكر في مخطوطاتهم وأشعارهم ، وقد استعرض الدميرى كل ما عرفه العرب عن الطيور المنزلية أو البرية استعراضاً

منها يطير في الهواء كالخفافيش (الوطاويط) أو يسبح في الماء كالخيتان والدلافين أو يعيش فوق الأشجار كالقردة وغيرها ، وللأثني في جميع هذه الحيوانات أئداء تنتج الألبان التي تتغذى عليها صغارها .

ويحتوي الكتاب على قائمة طويلة من الثدييات التي وصفها الدميري بطريقته الشائقة مستعرضاً أهم الصفات والطباع التي يحتاج إليها القارئ للتعرف عليها أو الإحاطة بمزاياها ، ومن أهم هذه الحيوانات وأشهرها الأسد والثور والفهد والذئب والثعلب والضبع وابن آوى والفيث والدب والزرافة والحمار الوحشي وفرس البحر والنمس والنسناس والقنفذ والسنجاب واليربوع والفأر والخلد والفنك والكلب والمهر والحفاش وكذلك الإبل والخيول والبغال والحمير والضأن والمعز والجواميس والبقرة الأهلى والبقرة الوحشي (المها والأيل واليحمور والتيتل) والأرانب والغزلان ، ومن الثدييات البحرية الحوت (ويسمى النون أيضاً) والبال (حوت العنبر) والبهار (حوت أبيض) والفاطوس (حوت الحيض) والقندس (كلب الماء) والتخس (الدلفين) وبنات الماء (عرائس البحر) . ومن الطريف أن نجد في كتاب الدميري وصفاً لبنات الماء يكاد يكون نموذجاً لكل ما كتب عنها في كتابات الأقدمين ، فقد وصفها الملاحون القدماء ، وتناقلوا عنها كثيراً من القصص والروايات التي وجدت سبيلها إلى مختلف الكتب القديمة لإفرنجية كانت أو عربية ، أما الذكور من هذه المخلوقات فقد وصفها الدميري في مادة «إنسان الماء» .

ويفرد الدميري أربع مواد مختلفة للكلام عن بني الإنسان وهي «الإنسان» و«الإنس» و«البشر» و«الناس» ، فهو يتكلم عن الإنسان كنوع من الأنواع العديدة للحيوانات التي خلقها الله سبحانه وتعالى ، وبذلك يدخل الدميري في زمرة العلماء المحدثين الذين لا يختلفون عنه في هذا الرأي بل يساندونه بالأدلة

شاهداً ، ولما كان من غير المستطاع أن نقدم هنا قائمة كاملة بهذه الطيور فاننا نقدم في هذا المجال أهم هذه الطيور وأكثرها شيوعاً ، وتلك هي الدجاج والبط والأوز والمام والحمام والقطا والقبارى والحجل والحبارى والحدأة (جمع حدأة) والصقور والنسور والعقبان والبوم واليوه والبلابل والبراكش والنعام والبيغاوات والبلشون (مالك الحزين) والهرمان والتم والتدرج والنورس والحوصل (البجع) وغيرها .

وهناك أيضاً «طيور الصيد» التي شغف بها العرب كثيراً ولا يزالون ، فهم يقومون للآن بتربيتها واطعامها والعناية بها عناية كبيرة ، كما يدرهونها على الصيد ليحصلوا من صيدها هلى غذاء شهى من لحوم الطيور والحيوانات الأخرى كالأرانب البرية والغزلان وغيرها ، ومن أشهر طيور الصيد عند العرب الصقر والشاهين والهازي والباشق والزرق والبيدق ، وهي جميعاً من جوارح الطير التي يطلقون عليها أحياناً اسم السباع أو الكواسر ، وهي تمتاز بسرعة الطيران وقدرتها على الصيد والقتص ، فتتقض في سرعة خاطفة على الطيور الأخرى كالأصاير والمام والحمام والقطا والقبارى والدراج وغيرها ، فإذا وقعت على صيد من هذه الطيور حملته بمخالها القوية وعادت به إلى صاحبها ، ثم تنطلق بعد ذلك سعياً وراء صيد جديد وهكذا ، ويعتبر البازي من أحب هذه الطيور إلى العرب ، فهو طائر قوى الجناح سريع الطيران ماهر في الصيد .

أما الثدييات فقد كتب عنها الدميري أكثر ما كتب لا من حيث عدد المواد فحسب بل من حيث الإفاضة والشرح أيضاً ، وإذا أردنا أن نقدم للقارئ تعريفاً مبسطاً للثدييات فهى «الحيوانات التي تلد وترضع صغارها» ، كما أن المصطلح نفسه يعنى أنها «الحيوانات ذوات الأئداء» ، ومع أن الأغلبية العظمى منها تعيش على سطح الأرض كالإبل والأبقار والأغنام إلا أن البعض

كالخنفساء) والسوس والعتة ، وهناك إلى جانب الحشرات قليل من المفصليات الأخرى كالعنكبوت والعقرب والقراد والحلم (القراد العظيم) والسرطان وغيرها .

أما الديدان - ولها الآن أهمية قصوى في عالم اللافقاريات وخصوصاً الديدان الطفيلية - فلم يكن لها تحديد واضح في معجم الدميري ، كما لم يكن لها مثل هذا التحديد في أى مؤلف آخر يرجع إلى هذا التاريخ ، ولذلك يذكر الدميري أن «الدود أنواع كثيرة يدخل فيها الأساريع (ديدان البقول) والحلم والأرضة ودود الخل والزبل ودود الفاكهة ودود القز والدود الأخضر الذى يوجد في شجر الصنوبر ودود البطن» ، ومن ذلك نرى أن هناك خطأ واضحاً بين الديدان الحقيقية ويرقانات الحشرات (وهى دودية الشكل) ، بل بينها وبين بعض المفصليات الأخرى بخلاف الحشرات . أما العلق (وهو من الديدان الحلقية) فقد حدده الدميري تحديداً واضحاً حيث وصفه بأنه «دود أسود وأحمر يكون بالماء ، يعلق بالبدن ويمص الدم ، وهو من أدوية الحلق والأورام الدموية لامتصاصه الدم الغالب على الإنسان» . وهناك من اللافقاريات الأخرى بعض الحيوانات الرخوية ومنها الودع والحلزون والدينليس (مخار صغير يؤكل) والصدف (غلاف اللؤلؤ) .

نماذج من الوصف والتقصص

كتب الدميري في وصف النمل ما يلي :

النمل معروف ، الواحدة نملة والجمع نمل ، وأرض نملة ذات نمل ، وطعام منمول إذا أصابه النمل ، والنملة بالضم النيمة ، وسميت النملة نملة لتنملها وهو كثرة حركتها وقلة قوائمها ، والنمل عظم الحيلة في طلب الرزق ، فاذا وجد شيئاً أنذر الباقيين ليأتوا إليه ، ويقال إنما يفعل ذلك منها رؤساؤها ، ومن طبعه أنه يحتكر

والبراهين ، فالإنسان في الواقع «حيوان ثديي» ينتمي إلى نوع خاص يطلقون عليه الآن علمياً اسم هومو سيپينز (Homo sapiens) ، ومن الغريب أن الدميري قد حدد الإنسان تحديداً علمياً دقيقاً فوصفه بأنه «نوع العالم» ، وليس هناك ما هو أبلغ من هذا الوصف ولا أدعى للرؤية والتفكير ، فالإنسان المعاصر في جميع الأقطار والبلدان من نوع واحد له من الصفات التشريحية والفسولوجية ما يميزه غاية التمييز عن بقية الأنواع الحيوانية الأخرى ، وهو ما تشير إليه الآية القرآنية الكريمة «لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم» ، أما الصفات الظاهرية كالشكل أو اللون أو الحجم فهى صفات عديمة الأهمية لا يمكن أن تتخذ أساساً علمياً للتمييز بين إنسان وإنسان ، وهو ما يهدم آراء المتعصبين من دعاة «التفرقة العنصرية» ، تلك الآراء التى شيدت على التعصب المقيت والتى ليس لها أى أساس علمي تستند إليه .

الحيوانات اللافقارية

لم يكن لهذه الحيوانات نصيب في معجم الدميري يعادل ما اختص به الحيوانات الفقارية ، ومع ذلك فهو يحتوى على عدة أنواع لللافقاريات وخصوصاً ما كان منها على علاقة وطيدة بالإنسان كالحشرات ، والواقع أن العرب قد عرفوا معظم الحشرات الألوقة وكانوا على بينة من صفاتها وطبائعها ، ولذلك يحتوى معجم الدميري على كثير من الوصف والإيضاح لمثل هذه الحشرات التى نذكر منها على سبيل المثال الذباب والبعوض (الناموس) والقمل والبق والبراغيث والجراد والجنادب (ضرب من الجراد) والعصارى (نوع من الجراد) والنمل والنذر (النمل الأحمر الصغير) والنحل والزنايزر ، وكذلك الصرصر (الصرصار) والجذجد (صرار الليل) والجعل (الجعران) والخنفساء والدعسوقة (دويبة

ذوات الأربع ، ويرضع ولده ، ولا ريش له ، وهو شديد الطيران سريع التقلب ، يقات البعوض والذباب وبعض الفواكه ، وهو مع ذلك موصوف بطول العمر فيقال إنه أطول عمراً من النسر ومن حمار الوحش ، وتلد أنثاه ما بين ثلاثة أفراخ وسبعة ، وليس في الحيوان ما يحمل ولده غيره والقرود والإنسان ، ويحمله تحت جناحه وربما قبض عليه بفيه ، وذلك من حنوه وإشفاقه عليه ، وربما أرضعت الأثني ولدها وهي طائفة .

وهاك قصة طريفة من القصص العجيبة التي تحتوي عليها الكتاب ، وهي من النوع الذي يروى على السنة الحيوانات :

« قالوا إن الأرنب التقطت ثمرة فاختلسها الثعلب فأكلها فانطلقا مختصمان إلى الضب (وكنيته أبو حسل) »

فقالت الأرنب : يا أبا حسل

قال : سميعا دعوت

قالت : أتيناك لنختصم إليك :

قال : عادلا حكيماً .

قالت : فاخرج إلينا .

قال : في بيته يوئى الحكم .

قالت : إني وجدت ثمرة .

قال : حلوة فكلها .

قالت : فاختلسها الثعلب .

قال : لنفسه بغى الخير .

قالت : فلطمته .

قال : بحقك أخذت .

قالت : فلطمني .

قال : حر انتصر لنفسه .

قالت : فاقض بيننا .

قال : قد قضيت .

فذهبت أقواله كلها أمثالا .

قوته من زمن الصيف لزمن الشتاء ، وله في الاحتكار من الحبل ما أنه إذا احتكر ما يخاف إنباته قسمه نصفين وإذا خاف العفن على الحب أخرجه إلى ظاهر الأرض ونشره ، وأكثر ما يفعل ذلك ليلاً في ضوء القمر ، والنمل شديد الشم ، ومن أسباب هلاكه نبات أجنحته ، فإذا صار النمل كذلك أخذت العصافير ، لأنها تمسدها في حال طيرانها . وهو يخفر قرينه بقوائمه وهي ست ، فإذا حفرها جعل فيها تعاريج لئلا يجرى إليها ماء المطر ، وربما اتخذ قرية فوق قرية بسبب ذلك ، وإنما يفعل ذلك خوفاً على ما يدخره من البلبل ، وليس في الحيوان ما يحمل ضعف بدنه مراراً غيره ، ولا يكون عمره أكثر من سنة ، ومن عجائبه اتخاذ القرية تحت الأرض ، وفيها منازل ودهاليز وغرف وطبقات معلقة مملوؤها حبوباً وذخائر للشتاء . ومنه ما يسمى « النذر الفارسي » وهو من النمل بمنزلة الزنابير من النحل ، ومنه أيضاً ما يسمى « بنمل الأسد » لأن مقدمه يشبه وجه الأسد ومؤخره يشبه النمل .

وكان مما كتبه عن الخفاش ما يأتي :

الخفاش واحد الخفافيش التي تطير في الليل ، وهو غريب الشكل والوصف ، والخفش صغر العين وضيق البصر ، قال البطليموسى الخفاش له أربعة أسماء خفاش وخشاف وخطاف ووطواط ، وقال قوم الخفاش الصغير والوطواط الكبير ، وهو لا يبصر في ضوء القمر ولا في ضوء النهار ، ولما كان لا يبصر نهاراً التمس الوقت الذي لا يكون فيه ظلمة ولا ضوء ، وهو قريب غروب الشمس لأنه وقت هيجان البعوض ، فإن البعوض يخرج ذلك الوقت يطلب قوته وهو دماء الحيوان . والخفاش يخرج طالباً للطعم ، فيقع طالب رزق على طالب رزق . فسبحان الحكم . والخفاش ليس هو من الطير في شيء . فإنه ذو أذنين وأسنان وخصيتين ومنقار ، ويحيض ويطهر . ويبول كما تبول

نماذج من الشعر

لم يقتصر الشعر العربي على التشبيب والغزل ، أو الحنين إلى الديار والأطلال ، أو المديح للحكام والأمراء أو التغني بمحاسن الطبيعة وما بها من بديع الخلق وآيات الجمال ، أو التفاخر بالأنساب وكرم الخصال كالشجاعة والجلود وغيرها ، أو الرثاء الذي كان يتبارى فيه أعظم الشعراء أو غير ذلك من ضروب الشعر التي لا تقع تحت حصر ، بل تعداها إلى وصف مختلف أنواع الحيوان التي عرفها الأعرابي في الصحراء أو شاهدها في المدائن والأمصار ، ومن هذه الأشعار ما يصف الحيوان أو يسجل شيئاً من عاداته وطبائعه . وقد استشهد الدميري بطائفة كبيرة من هذه الأشعار التي تزدهن بها معظم صفحات الكتاب ، ونحن نقتطف البعض منها فيما يلي :

وكم طيب يفوح ولا كسك

وكم طير يطير ولا كباز

وفيه الإشارة واضحة إلى سرعة طيران البازي .

بغات الطير أكثرها فراخا

وأم الصقر مقلات نزور

ومنه يستدل على أن الحيوانات عديدة الفائدة تكون

كثيرة النتائج .

ويليل الدوح فصيح على الـ

أبكة والشحور تمتام

ويدل على تقدير الشعراء لأصوات البلابل وتغريدها .

لا تحقرن صغيراً في عداوته

إن البعوضة تدمي مقلة الأسد

وهو يعبر عن لسع البعوض وامتصاصه للدماء

مختلف أنواع الحيوان .

من استنام إلى الأشرار نام وفي

قميصه منهم صل وثعبان

وفيه يضع الشاعر الأشرار من الناس في مرتبة الأفاعى والثعابين .

وإذا امرؤ لسعته أفعى مرة

تركته حين يجر حبل يفرق

وهو يعبر عن خشية الأعراب من لسع الأفاعى وخطورتها .

يا قصر جمع فيه الشوم واللوم

متى يعيش في أركانك اليوم

يوم يعيش فيك اليوم من فرحي

أكون أول ما ينعيك مرغوم

وقد كتب هذا الشعر أعرابي جائع على قصر المأمون

يعبر فيه عن حقه على الترف الموجود بداخل هذا

القصر وهو لا يجد ما يتلعب به من القوت الضروري .

وتجنب الأسود ورود ماء

إذا كان الكلاب ولغن فيه

وهو عن تعفف الأسد وعدم اقترابه من فرائس

غيره .

تعدو الذئب على من لا كلاب له

وتتقى مريض المستأسد الضاري

وفيه دلالة على جبن الذئب وخبثها .

هذا هو معجم الدميري الذي كتبه مؤلفه منذ

ما يقرب من خمسة قرون شاهد حق وعدل على ما كان

يمتاز به كتابنا الأقدمون من الدقة والإجادة في مختلف

ألوان العلم والمعرفة ، وذلك في وقت كان ينتشر فيه

الجهل في معظم البلاد الأوروبية ، وهو بعض من تراثنا

القديم الغابر الذي أفاد الحضارة البشرية في عديد من

الميادين ، ولا يسعنا ونحن في هذه الفترة الحاسمة من

تاريخ الأمة العربية إلا أن نبعث مثل هذا التراث المحيد

ليكون حافزاً على الإسهام بنصيب أوفر في التقدم العلمي

العالمي الذي يتطور في الوقت الحاضر تطوراً مذهلاً ،

إذ لا بد لنا مع الركب من أن نسير .

المجموعة اللاهوتية المقديس توما الأكويني

بعتلم
الدكتور زكريا إبراهيم

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب - جامعة القاهرة

١ - مقدمة عامة

قيل إن أصحاب المذاهب الفلسفية الكبرى في تاريخ الفكر الأوروبي ثلاثة : أرسطو في العصور القديمة ، والقديس توما الأكويني في العصور الوسطى ، وهيغل في العصور الحديثة . وكل واحد من هؤلاء العالقة الثلاثة قد حاول أن يشهد للإنسان مسكناً كونياً يكفل له الأمن ، ويضمن له التحرر من كل إحساس أليم بالقلق . وهكذا كان مذهب أرسطو الكوني cosmologique ، ومذهب القديس توما اللاهوتي théologique ، ومذهب هيغل المنطقي : logologique بمثابة محاولات ثلاث لوضع « نسق فكري » يزيل عن الإنسان شعوره بالغرابة ، ويحقق له ضرباً من الطمأنينة الروحية . وسنحاول - خلال عرضنا لمذهب القديس توما - أن نرى إلى أي حد نجح هذا المفكر المسيحي في بناء نسق فكري متكامل ، وجد فيه إنسان العصور الوسطى كل ما كان يصبو إليه من إحساس بالأمن sécurité .

بيد أن قيمة القديس توما الأكويني لم تتوقف عند العصور الوسطى ، بل هي قد امتدت أيضاً إلى العصور الحديثة ، بدليل أننا نشهد اليوم في العالم الغربي حركات

توماوية جديدة néo-thomisme تحاول أصحابها الارتداد إلى نزعة القديس توما الإنسانية المسيحية humanisme chrétien ، ويسعون جاهدين في سبيل حل مشكلات الإنسان الغربي المعاصر في ضوء الأصول العامة للفلسفة اللاهوتية التي وضع دعائمها القديس توما الأكويني . وهذا واحد من أنصار تلك الحركة - ألا وهو الفيلسوف الفرنسي المعاصر جاك ماريتان J. Maritain : تحدثنا عن أصالة موقف القديس توما الأكويني بين غيره من الفلاسفة ، فيقسم المذاهب الفلسفية الكبرى إلى مجموعتين : مجموعة يدخل فيها الفلاسفة الذين يقلسرون العقل ، ويتوقفون عند الماهيات ، ويجتزئون بتأمل المعقولات في سماء التجريد ، دون أن يهتموا بالوجود الفعلي أو الحقيقة العينية ، وهؤلاء هم الفلاسفة الذين صهرتهم أنغام أفلاطون ، فلم يعرفوا العالم ، بل تصوروه كتاباً من الصور ، يقبلون صفحاته ، ظانين أنهم بذلك إنما يلمسون الواقع ! وربما كان على رأس هذه الطائفة ، ديكرات ، وملبرانش ، ولينتس ، واسينوزا ، وهيغل . . . الخ . وأما المجموعة الثانية من المذاهب الفلسفية فهي تلك التي يندرج تحتها الفلاسفة المعارضون

(في فرنسا) والكاردينال مرسيه Mercier (في بلجيكا) والأستاذ بورك Bourke (في أمريكا) . وقد أصبح هناك كرسي خاص لفلسفة القديس توما بجامعة لوفان Louvain ببلجيكا ، كما تزايد الاهتمام بالدراسات التوماوية في الجامعات الأمريكية ، خصوصاً بعد نشر المؤلفات الكاملة للقديس توما الأكويني بنيويورك (سنة ١٩٤٨ - ١٩٤٩) في ٢٥ جزءاً ، تحت إشراف الأستاذ بورك (جامعة تورنتو) .

٢ - حياة القديس توما وإنتاجه

ولد القديس توما بروكاسكا Roccasecca (بالقرب من نابولي) عام ١٢٢٥ من أسرة نبيلة : فقد كان ابن أخ لفريدريك باربروس ، وابن عم لهنرى السادس وفريدريك الثاني . وحينما بلغ من العمر خمس سنوات أرسل إلى دير مون كاسين Mont-Cassin الذي كان يشرف عليه عمه ، فظل يدرس فيه تسع سنوات ، إلى أن بلغ من العمر أربعة عشر عاماً ، فالتحق بجامعة نابولي (التي كان فريدريك الثاني قد أنشأها في يولييه ١٢٢٤) ، وبقي بها حتى عام ١٢٤٤ . وعلى الرغم من معارضة والده ، فقد عزم القديس توما على الانضمام إلى سلك النظام الدومينيكي l'ordre des Dominicains ، ومن ثم فقد سافر في نهاية شهر أبريل سنة ١٢٤٤ إلى باريس للدراسة بجامعة فيها . وهناك تعلمتوما على القديس ألبير الكبير Albert le Grand ثلاث سنوات (من ١٢٤٥-١٢٤٨) ، إلى أن عهد إلى ألبير الكبير بتأسيس معهد ديني Studium generale بمدينة كولونيا Cologne ، فاصطحبه في هذه المهمة توما الأكويني ، وبقي معه هناك حتى عام ١٢٥٢ . ثم لم يلبث توما الأكويني أن عاد إلى جامعة باريس في صيف عام ١٢٥٢ ، حيث عهد إليه بالتدريس في جامعها سنة ١٢٥٦ ، فبقي بها حتى شهر يولييه عام ١٢٥٩ .

للأفلاطونية من أمثال شوبنهاور ونيتشه وغيرهم ، ممن أرادوا العمل على تمزيق « كتاب العصور » ، فلم يلبثوا أن حطموا الفلسفة ، وهدموا العقل نفسه ! وليس من شك في أن تحطيم المثالية لا يعني بالضرورة الوصول إلى الواقعية : فإن تشويه العقل لا يكشف حتماً عن أعماق الحياة الإنسانية ، بل هو قد يؤدي أيضاً إلى تشويه معالم الوجود البشري . وبين هؤلاء وأولئك يجي القديس توما الأكويني - فيما يقول جاك ماريان - فيحترم العقل ، ويراعي المنطق ، ولكنه يحاول في الوقت نفسه أن يقدس الحياة الإنسانية ، وأن ينفذ إلى أعماق الوجود البشري . ومن هنا فإننا نراه يمضي دائماً من العقل existence إلى الوجود l'intelligence نفسه . ولئن كان القديس توما الأكويني قد اشتهر بنزعة العلمية الكلاسيكية ، وروحه المنطقية الصارمة ، وميله إلى الجدل والمناقشة ، إلا أننا لا نجد في الوجود على أنه « كتاب من الصور » ، بل هو ينظر إليه على أنه سماء حقيقية وأرض حقيقية ، فيمضي إلى الكشف عما فيه من « أشياء » تفوق كل ما في مذاهب صانعي الفلسفات من « أفكار » ! وليست « المجموعة اللاهوتية » سوى محاولة فلسفية ضخمة قام بها القديس توما الأكويني من أجل الكشف عن مكانة الإنسان في قلب الوجود ، بوصفه ذلك « المخلوق » الذي أضفى عليه الله نعمة العقل ، وجعل منه محور الكون .

وربما كان من المفارقات العجيبة أننا لا نكاد نجد اليوم بن فلاسفة القرن العشرين تلاميذ مخلصين لأرسطو أو أتباعاً حقيقيين لهيجل ، ولكننا نجد في أوروبا وأمريكا أنصاراً أوفياء للقديس توما الأكويني . ولئن كان أصحاب هذا الاتجاه يستلهمون روح القديس توما ، أكثر مما يرددون أقواله ، إلا أننا نلمح لديهم تأثيراً واضحاً بتلك النزعة الإنسانية المسيحية التي أرسى قواعدها توما الأكويني في القرن الثالث عشر الميلادي . وربما كان أظهر أعلام هذه الحركة في الفكر الغربي المعاصر إيتين جيلسون E. Gilson وجاك ماريان

(ب) شروح على كتاب ديونسيوس الأريوباغي
المعروف: « الأسماء الإلهية » De Divinis Nominibus
(وقد كتبها سنة ١٢٦١).

(ج) شروح على « كتاب العلل » Liber de
Causis (الذي نجعل صاحبه) ، وقد كتبها عام ١٢٦٨ .
(د) شروح على كتب أرسطو المختلفة ، كتبها
في الفترة ما بين سنة ١٢٦١ وسنة ١٢٧٢ . ومن أهمها
شرح كتاب « الطبيعة » ، وكتاب « ما بعد الطبيعة » ،
وكتاب « الأخلاق النيقوماضية » ، وكتاب « السياسة »
وكتاب « النفس » ، وكتاب « التحليلات الثانية » ،
وكتاب « السماء » ، وكتاب « الكون والفساد » ،
وكتاب « العبارة » . . . الخ .

ثالثاً : كتب تناول بالبحث بعض المسائل أو
المناقشات : Quaestiones Disputatae ، ومن أهمها :

(أ) كتاب « في الحقيقة » De Veritate
(١٢٥٦ - ١٢٥٩) .

(ب) كتاب « في القوة » De Potentia
(١٢٥٩ - ١٢٦٣) .

(ج) كتاب « في الشر » De Malo (١٢٦٣ -
١٢٦٨) .

(د) كتاب « في المخلوقات الروحية »
De Spiritualibus Creaturis (١٢٦٩ - ١٢٧١) .

(هـ) كتاب « في النفس » De Anima
(١٢٦٩ - ١٢٧١) .

رابعاً : رسائل صغيرة Opuscula لعل أهمها :
(أ) « في الوجود والماهية » De Ente et Essentia
(سنة ١٢٥٦) .

(ب) « في سرمديّة العالم » De Aeternitate Mundi
(سنة ١٢٧٠) .

(ج) « في وحدة العقل » De Unitate Intellectus
(سنة ١٢٧٠) .

(د) « في الجواهر المنفصلة » De Substantiis
Separatis (سنة ١٢٧٢) .

وذاع صيت القديس توما - بسبب علمه الغزير
وثقافته الراضعة - فاستدعاه البابا عام ١٢٥٩ إلى بلاطه
الخاص ، وبقي القديس توما بساحة بابا روما من سنة
١٢٥٩ إلى ١٢٦٨ . وحينما انتشرت الحركة الرشدية
Averroisme بجامعة باريس ، انتقل القديس توما
مرة أخرى إلى تلك الجامعة (سنة ١٢٦٩) للعمل على
مناهضة أنصار ابن رشد من رجالات اللاهوت
المسيحي . وقد بقي القديس توما بجامعة باريس حوالي
ثلاث سنوات ، ثم عاد مرة أخرى عام ١٢٧٢ إلى
نابولي للقيام بمهمة التدريس بجامعة . وهناك أسس
القديس توما معهداً لاهوتياً كان كعبة لرواد العلم من
كل أركان العالم ، فتلمذ على يديه الكثيرون ،
وانتشرت آراؤه في مختلف أرجاء العالم . وقد كان
القديس توما في طريقه إلى مجمع ليون ، حينما فاجأته
المنية بدير فوسا - نوقا Fossa-Nouva سنة ١٢٧٤ ،
ولما يتجاوز من العمر التاسعة والأربعين . وهكذا توفى
هذا العالم اللاهوتي الكبير بعد حياة مليئة بالنشاط العلمي
والروحي ، مخلفاً وراءه ثروة ضخمة من الإنتاج
الفلسفي واللاهوتي ، كتب معظمها في العشرين سنة
الأخيرة من حياته الفكرية ، وملأها ما يزيد عن خمسة
وعشرين مجلداً ضخماً ، أو حوالي ستين كتاباً ورسالة
وربما كان في إمكاننا أن نصنف مؤلفات القديس توما
على النحو التالي :

أولاً : مؤلفات رئيسية كبرى لعل أهمها :
« مجموعة الرد على الكفار » (أو الأمم) Summa
Contra Gentiles (وقد كتبها سنة ١٢٦٠) ،
ثم « المجموعة اللاهوتية » Summa Theologica
(التي تعد أضخم إنتاج له) وقد كتبها في الفترة من
سنة ١٢٦٥ إلى سنة ١٢٧٢ .

ثانياً : شروح وتعليقات على كتب الفلاسفة
المختلفين ، لعل أهمها :

(أ) شروح على كتاب بوشوس Boethius
في التثليث De Trinitate (وقد كتبها خلال

عامي ١٢٥٧ و ١٢٥٨) .

٣ - تحليل كتاب «المجموعة اللاهوتية»

ليس من السهل على الباحث أن يحلل كتاباً ككتاب «المجموعة اللاهوتية» : فإن هذا العمل الفلسفي الضخم الذي يبلغ آلاف الصفحات إنما يمثل «كاتدرائية هائلة من الأفكار» هبات لأي وصف أن يأتي على تفاصيلها. ولإذن فحسبنا أن نرسم الخطوط العريضة لهذا المصنف الكبير ، مع العمل في الوقت نفسه على إبراز الخيط الأساسي الذي يربط بين شتى أنسجة هذا النسق الفكري الهائل . وربما كانت السمة البارزة التي تسم بطابعها كل ما كتبه توما الأكويني هي هذا «التكامل الفكري» العجيب الذي يجعل من الفلسفة التوماوية «سيمفونية عقلية» تتعاقب أنغامها في اتساق وانسجام . وسواء نظرنا إلى فلسفة توما النظرية ، أم توجهنا بأبصارنا نحو فلسفته العملية ، أم ركزنا انتباهنا في تصوّره للحياة الروحية ، فإننا لن نجد أنفسنا في كل هذه الحالات إلا بإزاء جهد فلسفي مخلص ، من أجل إزاحة النقاب عن أسرار الوجود ، وخبايا الكون ، وخبايا الإنسان ، في ضوء أنوار الوحي ، وهداية العقل . . .

وأما المنهج الذي اصطنعه القديس توما في كل مباحث هذا الكتاب فهو منهج أرسطو الذي يقوم على تحديد المشكلة ، وحصر أوجه الإشكال فيها ، باستعراض شتى الشكوك التي تثار حولها ، ثم العمل على الإجابة عنها بالأدلة المنطقية المقنعة . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول : إن القديس توما يتعرض في المبحث الأول من كتابه لدراسة التعليم المقدس ، وتحديد مضمونه ، ومعرفة مواضعه ، فتراه يتساءل في الفصل الأول : «هل تمس الحاجة إلى تعليم غير العالم الفلسفية؟» ، وفي الفصل الثاني : «هل التعليم المقدس علم؟» ، وفي الفصل الثالث : «هل التعليم المقدس علم واحد؟» ، وفي الفصل الرابع : «هل التعليم المقدس علم عملي؟» ، وفي الفصل الخامس : «هل التعليم المقدس أشرف من

سائر العلوم؟» ، وفي الفصل السادس : «هل هذا التعليم حكمة؟» وفي الفصل السابع : «هل الله هو موضوع هذا العلم؟» ، وفي الفصل الثامن : «هل هذا التعليم استدلال؟» ، وفي الفصل التاسع : «هل ينبغي التجوز في الكتاب المقدس؟» ، وفي الفصل العاشر : «هل للكتاب المقدس تحت لفظ واحدمعان كثيرة؟» : وفي كل هذه الفصول ، يستعرض القديس توما آراء المعارضين ، ثم يحاول تفنيدها بالأدلة المنطقية المقنعة ، سارداً حججه المختلفة حجة بعد أخرى ، منتقلاً دائماً من المقدمات إلى النتائج المترتبة عليها بالضرورة . وهكذا الحال أيضاً في المبحث الثاني الخاص بوجود الله ، فإننا نجده يتساءل في الفصل الأول قائلاً : «هل وجود الله بين بنفسه؟» ، وفي الفصل الثاني : «هل وجود الله مترهن؟» ، وفي الفصل الثالث : «هل الله موجود؟» وهكذا الحال في جميع مباحث الكتاب .

(أ) مشكلة العقل والنقل :

يفرق القديس توما بين الفلسفة بصفة عامة (أو الميتافيزيقا بصفة خاصة) وبين علم اللاهوت *théologie* فيقول إن الفلسفة تستعين بالعقل في بحثها - والعقل شائع بين الجمع - في حين أن علم اللاهوت إنما يستند إلى الوحي ، والوحي لم ينزل إلا على أشخاص معدودين ولكن القديس توما يعود فيقرر أن العقل والوحي وسيلتان من وسائل المعرفة ، وأنهما قد صدرا عن أصل واحد مشترك ما دام الله هو الذي أودع العقل في الإنسان ، وهو الذي أعلن للناس حقائق الوحي . ولما كانت «الحقيقة لا يمكن أن تتعارض مع الحقيقة» لأن القضيتين المتناقضتين لا بد أن تكون الواحدة منهما صادقة بالضرورة ، والآخرى كاذبة بالضرورة ، فإن الحقيقة لا بد من أن تكون واحدة . وإذا كانت كذلك ، فقد لزم أن يكون العقل والإيمان سبيلين يؤديان إلى تلك الحقيقة الواحدة . ولكن الإنسان لا يستطيع أن يصل عن طريق العقل وحده إلى كافة

الحقائق الدينية ، لأن بين هذه الحقائق الغيبية ما يمتنع على العقل إدراكه ، فلا بد من أن تنضاف إلى هداية العقل أنوار الوحي ، حتى يتسنى للإنسان إدراك تلك الأسرار الفائقة للعقل . وإذن فإن العقل والنقل ليسا تقيضين ، بل هما خطوتان متتاليتان تكمل الواحدة منهما الأخرى في مجال المعرفة .

حقاً إن في استطاعة العقل - بمفرده - أن يتوصل إلى إثبات وجود الله ، ووحدانيته ، وخلود الروح ، وغير ذلك من الحقائق ، ولكن هناك حقائق أخرى هي دون تناول العقل ، كالثلاث ، والخلق في الزمان . الخ فليس للإنسان محيص عن الوحي يكمل به قواه الطبيعية الناقصة العاجزة بذاتها عن بلوغ أمثال هذه الحقائق التي لا يرقى العقل إلى فهمها . ومع ذلك ، فإننا نرى القديس توما يعلى من شأن العقل البشري ، ويجعل من الفلسفة أعلى صورة من صور النشاط الإنساني ، على اعتبار أن الغاية النهائية للفلسفة إنما هي الوصول إلى الله . وحينما يتحدث القديس توما حديث الفيلسوف ، فإننا نراه يجزئ بالأدلة العقلية ، دون إقحام للإيمان الديني في صميم عملية البرهنة . وما دام العقل هو الوسيلة الوحيدة التي يستطيع الإنسان عن طريقها أن يفهم المقاصد الإلهية نفسها ، فليس بدعاً أن نرى القديس توما الأكوييني يشيد بنشاط العقل الإنساني ، وليس بدعاً أيضاً أن نراه يقيس مدى مشروعية كل سلوك بشري بدرجة «معقوليته» . ولعل هذا هو السبب فيما ذهب إليه بعض المؤرخين من أن فلسفة القديس توما فلسفة «عقلية» ترد للعقل البشري اعتباره ، وتعلو من شأن التأمل أو المشاهدة ، وتجعل الصدارة في الإنسان للعقل على الإرادة .

بيد أن فلسفة القديس توما هي في الواقع «فلسفة تجربة» ، قبل أن تكون مجرد «فلسفة عقلية» : لأن صاحب «المجموعه اللاهوتية» يتخذ نقطة انطلاقه (كما فعل أرسطو من قبل) من المعطيات الحسية التي تمدنا بها التجربة ، على اعتبار أنها المواد الوحيدة التي يستمد

منها الفكر أصول المعرفة . ومعنى هذا أن الإنسان - في رأى القديس توما - لا يملك أية معرفة فطرية ، ما دامت كل المعارف إنما تحصل في صميم الحياة عبر تجارب تحدث في المكان وتنقضي في الزمان . والتجربة الحسية إنما هي التي تحقق الاتصال بين الإنسان والعالم المادي ، فهي بمثابة الدعامة الأساسية لكل معرفة بشرية . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الفلسفة التوماوية إنما هي أولاً وبالذات «فلسفة تجربة» ، ولكنها ليست مجرد «فلسفة تجريبية» تتوقف عند الخبرات الحسية ، وتأتى أن ترى في ترقى الفكر سوى مجرد صورة مترقية من الإحساسات والصور الحسية . وآية ذلك أن القديس توما ينسب إلى الفكر دوراً هاماً ، فيقول إن في استطاعة الفكر - ابتداء من تلك المعطيات الحسية الواردة إليه عن طريق التجربة - أن يتوصل إلى معارف تمتد فيما وراء عالم الحس . فللفكر نشاطه الخاص الذي يتمثل في عملية تكوين «المدرجات الكلية» أو «الأفكار المحررة» ابتداء من المعطيات الحسية أو الخبرات الجزئية . فالتجربة الحسية - مثلاً - تضع بين أيدينا الكثير من الأشياء الحمراء ، ولكننا نستطيع عن طريق الفكر أن نزل اللون الأحمر عن هذه الأشياء لكي ندركه باعتباره مفهوماً مجرداً أو مدركاً كلياً . ومعنى هذا أننا ننفذ إلى «الكلي» عبر «الجزئي» ، أو نحن - على الأصح - نجرد «المدرجات الكلية» من «الجزئيات المحسوسة» . وما دامت «الجزئيات» ليست سوى نماذج أو عينات من «الكليات» ، فإن عملية «التجريد» التي يقوم بها العقل إنما هي عملية مشروعة توصلنا إلى معارف حقيقية .

وحينما يفرق توما الأكوييني بين «العلم» ، و «الإيمان» ، على أساس أن موضوع العلم هو «المرئي» ، في حين أن موضوع «الإيمان» هو «اللامرئي» ، فإنه يريد بذلك أن يحصر العلم في نطاق «العالم» ، ما دامت نقطة انطلاقه إنما هي «التجربة» ولكن العلم ينطلق من هذه الدعامة الحسية ، لكي يمارس

لكى يصلوا إلى « المعلوم » . والحق أن أدلة وجود الله عند القديس توما لا يمكن أن تبدأ من « الواحد » الذى تصدر عنه جميع الأشياء ، لكى تنتقل إلى باقى الموجودات على سبيل التدرج ، بل هى تبدأ من « الطبيعة » نفسها ، على اعتبار أن الموضوع المباشر الذى يجده العقل البشرى أمامه (فى حالته الطبيعية الراهنة) إنما هو الأشياء المادية . وتبعاً لذلك فإن هناك خمسة أدلة على وجود الله .

الدليل الأول : يأخذ القديس توما عن أرسطو دليلاً المعروف باسم دليل المحرك الأول ، فيقول إن الحركة موجودة فى العالم ، ما دمنا نشاهد بحواسنا تحرك الكثير من الأشياء ، ولكن لما كانت الحركة إنما تعنى انتقال الموجود من حالة القوة إلى حالة الفعل ، ولما كان هذا الانتقال يستدعى وجود موجود يكون هو نفسه فى حالة فعل ، فإنه لا بد للمتحرك إذن من محرك . ولما كان المحرك هو نفسه فى حالة حركة ، فإنه لا بد من افتراض محرك آخر يكون هو مبعث حركته . ولكننا لن نستطيع أن نستمر هكذا إلى ما لا نهاية ، منتقلين دائماً أبدأ من محرك إلى آخر ، وإنما لا بد لنا من أن نتوقف عند محرك غير متحرك ، وهذا المحرك الأول إنما هو الله .

الدليل الثانى : يقوم هذا الدليل على مفهوم « العلة الفاعلية » : فاننا نلاحظ فى العالم الحسى أن هناك نظاماً من « العلة الفاعلية » ، بمعنى أن العلة الفاعلية الواحدة لا تحدث معلولها مباشرة ، بل عن طريق بعض الوسائط المحددة ، كالذراع الذى يدفع الحجر مستعيناً بعضماً . ولسنا نعرف حالة واحدة يمكن أن يكون فيها الشيء علة فاعلية لنفسه ، إذ لو كان كذلك ، لكان متقدماً على ذاته ، وهذا محال . ولما كان من المشاهد فى سلسلة العلة الفاعلية المتعاقبة بنظام ، أن الأولى منها علة للمتوسطة ، والمتوسطة علة للمتأخرة ، سواء أكانت العلة المتوسطة واحدة أم متعددة ، فإن من غير الممكن الاستمرار فى سلسلة العلة الفاعلية إلى ما لا نهاية

نشاطه الخاص المنحصر فى عمليات الاستدلال والحكم والتجريد ، فيتوصل عن هذا الطريق إلى أفكار كلية مجردة . ولئن كان للمدركات الكلية التى هى منتجات النشاط الذهنى علاقة طبيعية بالمعطيات العينية الفردية التى يمدنا بها الإدراك الحسى ، إلا أن لهذه المدركات الكلية قيمة موضوعية (على الرغم من نقصها) ، وبالتالي فإنها تخبرنا بشيء عن حقيقة أمر « الواقع » فى ذاته la réalité en elle-même .

(ب) مشكلة وجود الله :

يهتم القديس توما الأكوينى بدراسة مشكلة وجود الله ، فتراه يعرض فى المبحث الثالث من مباحث « المجموعة اللاهوتية » لمناقشة حجج القائلين بعدم وجود إله ، ملخصاً هذه الحجج فى اعتراضين أساسيين : أولهما هو الاعتراض القائل بأنه لما كان معنى كلمة « الله » إنما هو الحرية اللامتناهية ، فإن مجرد وجود الشر فى العالم إنما هو الدليل القاطع على عدم وجود الله : إذ لو كان ثمة إله ، لما كان فى العالم شر . وأما الاعتراض الثانى فهو القائل بأنه لا حاجة بنا إلى افتراض وجود إله ، ما دام فى استطاعتنا أن نفسر كل ما نراه فى العالم بإرجاعه إلى مبدأ واحد ألا وهو الطبيعة ، وما دام فى استطاعتنا أيضاً أن نفسر كل الأفعال الإرادية بإرجاعها إلى مبدأ واحد ألا وهو العقل البشرى أو الإرادة البشرية . وإذن فإنه لا موجب لإقحام مبدأ تفسير آخر نطلق عليه اسم « الله » .

بيد أننا لو أنعمنا النظر إلى المشكلة - فيما يقول القديس توما الأكوينى - لوجدنا أن الكتاب المقدس على حق حينما يقول على لسان الله : « أنا هو الموجود » (سفر التثنية ٣ : ١٤) . وآية ذلك أن هناك خمسة طرق تقتادنا (إلى الله) وجميعها تبدأ من « المعلوم » لكى تترقى إلى « العلة » ، على طريقة أرسطو فى كتاب « التحليلات الثانية » ، بعكس ما كان يفعله الأفلاطونيون المحدثون الذين كانوا يبدأون من « العلة »

الدليل الرابع : يختلف هذا الدليل عن سائر الأدلة السابقة التي تقدمت عليه ، لأنه لا يكاد يرتبط بالتقليد المسيحي العام ، على العكس من الأدلة الثلاثة السابقة . والأساس الذي يقوم عليه هذا الدليل إنما هو ما يلاحظ في الأشياء من تدرج . فنحن نشاهد في عالم التجربة أن هناك أشياء أكثر خيرية ، وأشياء أخرى أقل خيرية ، كما أن هناك أشياء أكثر نبلا ، وأخرى أقل نبلا ، وأشياء أكثر صدقاً ، وأخرى أقل صدقاً ، وهلم جرا . ولكن « أكثر » و « أقل » لا تصدقان على الأشياء المختلفة ، اللهم إلا بالقياس إلى « حد أقصى » يكون بمثابة المعيار الذي تقاس به درجة تفاوت الأشياء . فنحن لا نعرف ما هو « أحسن » إلا بالقياس إلى « الأحسن » ، ونحن لا نعرف ما هو « أجمل » ، إلا بالقياس إلى « الأجمل » ، ونحن لا نعرف ما هو « أصدق » إلا بالقياس إلى « الأصدق » ، وهلم جرا . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول إننا نقيس درجة حرارة الأشياء المحسوسة بالرجوع إلى النار التي تمثل « الحد الأقصى » للحرارة ، فنقول عن هذا الشيء أو ذلك إنه أكثر حرارة أو أقل حرارة ، بقدر درجة اقترابه من أكثر الأشياء حرارة ، ألا وهي النار . وكما أن النار التي هي الحد الأقصى للحرارة (أو الدفاء) إنما هي علة سائر الأشياء الحارة (أو الدافئة) ، فإن « الحد الأقصى » لأي جنس من الأجناس إنما هو علة لكل ما يندرج تحت هذا الجنس . وبالمثل ، يمكننا أن نقول إن شئى درجات الكينونة ، والحق ، والخيرية ، إنما تتحدد بالإشارة إلى « موجود أسمى » هو أعلى الموجودات كينونة ، وحقاً ، وخيرية . وهذا الموجود الذى هو علة ما فى الأشياء من وجود وخيرية وكما إنما هو ذلك الموجود الأسمى الذى نطلق عليه اسم « الله » .

الدليل الخامس : ينطلق هذا الدليل من « الغائية » المشاهدة فى هذا العالم ، لدى الكائنات المادية التى لا تتمتع بأى عقل أو أية معرفة ، فيقول إن الأجسام الطبيعية التى تتجه نحو غايات أو أهداف لا يمكن أن

ولو أننا أسقطنا العلة ، لسقط المعلول أيضاً . وإذن فلو أننا افترضنا عدم وجود علة أولى فى سلسلة العلل الفاعلية ، لكان علينا أن نسلم بعدم وجود علة متأخرة ، ولا علة متوسطة . ولكننا لو قلنا بإمكان التسلسل إلى ما لا نهاية فى نظام العلل الفاعلية ، لكان علينا أن ننكر وجود علة فاعلية أولى ، وبالتالي لكان علينا أيضاً أن ننكر وجود علل فاعلية متأخرة ووجود علل فاعلية متوسطة ، وهذا كله محال . وإذن فلا بد لنا من التسليم بوجود علة فاعلية أولى ، ألا وهى ما اصطلاحنا على تسميته باسم « الله » .

الدليل الثالث : يستعين القديس توما فى هذا الدليل بمفهومين معروفين كانا متداولين لدى المشائين العرب ألا وهما مفهوم « الممكن » ومفهوم « واجب الوجود » وهو يسير فى هذا الدليل على مرحلتين : مرحلة ينتقل فيها من « الممكن » إلى « واجب الوجود » ، ومرحلة أخرى ينتقل فيها من « واجب الوجود بغيره » إلى « واجب الوجود بذاته » . وهو يقول فى هذا الدليل إننا نشاهد فى الطبيعة أشياء حادثة ، بمعنى أنها ممكن أن توجد وبممكن ألا توجد . وآية ذلك أننا نرى فى الأشياء المحسوسة كوناً وفساداً ، والكون والفساد إنما يعنينا أن هذه الأشياء « ممكنة » . لا « واجبة الوجود » . ولما كان « الممكن » إنما هو ما يمكن أن يوجد أو ألا يوجد ، فإن « الممكن » لا بد من أن يستمد وجوده من « الضرورى » أو « واجب الوجود » . والحق أن مبدأ الكون والفساد إنما يمكن فى « السماء » ، و « السماء » - فى نظر القديس توما - هى « واجب الوجود بغيره » . ولكن لما كان من غير الممكن الاستمرار فى سلسلة الموجودات « واجبة الوجود بغيرها » إلى ما لا نهاية ، فإنه لا بد لنا من التوقف عند موجود يكون « واجب الوجود بذاته » ، ألا وهو الله . وهكذا نرى أن الله يستمد ضرورته من ذاته ، وأنه هو الذى يتخلع « الضرورة » على تلك الموجودات الأخرى التى قلنا عنها إنها « واجبة الوجود بغيرها » .

تكون هي مصدر هذه « الغائية » ، ما دامت لا تعرف « الغايات » التي تعمل من أجلها . ولكن ، لما كانت هذه « الغايات » إنما تتحقق دائماً باطراد واتساق ، فلا بد من أن يكون مصدرها عقلاً يريد لها ، ويعمل على تحقيقها . وإذن فلا بد من وجود « عقل » أسمى يعمل على تحقيق تلك « الغايات » ، ويسعى دائماً نحو بلوغ هذه « الأهداف » ، بمقتضى ما لديه من معرفة وذكاء . وكما أن الرامي هو الذي يطلق السهم فيصيب الهدف فكذلك لا بد من أن يكون وراء تلك الغائية الطبيعية قوة عليا هي التي تكفل للطبيعة النظام وتضمن لها الاطراد . وإذن فلا بد من أن يكون هناك موجود عاقل يوجه جميع الأشياء الطبيعية نحو غاياتها ، وليس هذا الموجود سوى « الله » .

(ج) مشكلة صفات الله :

لو أننا عاودنا النظر إلى أدلة القديس توما الأكويني على وجود الله ، لتحققنا من أن كل دليل من هذه الأدلة إنما يكشف لنا عن وجه من أوجه الحقيقة الإلهية بوصفها علة للعالم . فالدليل الأول يبين لنا أن الله هو المحرك الأول . والدليل الثاني يظهرنا على أن الله هو العلة الأولى . والدليل الثالث يثبت لنا أن الله هو واجب الوجود بذاته . والدليل الرابع يكشف لنا عن طبيعة الله بوصفه الموجود الأسمى والخير الأسمى . والدليل الخامس يبين لنا أن الله هو منظم الأشياء المادية . وإذن فإن الموجود الضروري أو « واجب الوجود بذاته » هو وجود محض . وفعل خالص ، لا متحرك ، ثابت ، بسيط ، بمعنى أنه لا بد لنا من أن ننفي عنه الحركة ، والتغير ، والانفعال ، والتركيب .

بيد أن القديس توما الأكويني لا يقنع بنسبة هذه الصفات إلى الله بطريقة تقريرية محضة ، بل هو يعمد إلى مناقشتها واحدة بعد الأخرى في مباحث طويلة من مجموعته اللاهوتية . وليس في وسعنا - بطبيعة الحال - أن نأتى على تفاصيل هذه المناقشات الفلسفية المسببة

للصفات الإلهية ، وإنما حسبنا أن نشير إلى أن القديس توما يناقش (مثلاً) في المبحث السادس صفة الخيرية المطلقة ، فيثبت لنا بالأدلة المنطقية أن الله هو الخير الأعظم ، وأنه وحده خير بماهيته ، وأن جميع الأشياء خيرة بالخيرية الإلهية ، بينما نراه يتعرض في المبحث السابع لدراسة عدم تناهى الله ، فيحاول أن يثبت لنا أن الله غير متناه ، وأنه ليس ثمة شيء سوى الله غير متناه في الماهية . . . ويمضى القديس توما في حديثه عن صفات الله ، فيظهرنا في المبحث الثامن على أن الله موجود في جميع الأشياء ، ويحاول في المباحث التالية أن يبرهن لنا على أن الله سرمدى لازماني ، فيقدم لنا في المبحث العاشر (مثلاً) دراسة طريفة لمشكلة الزمان ، وعلاقته بالسرمدية ، ويتساءل عما إذا كان يصح أن يقال عن الله إنه « خالد » . . . الخ .

ومن المباحث الهامة التي ينبغي لنا أن نتوقف عندها قليلاً دراسة القديس توما لمشكلة العلم الإلهي في المبحث الرابع عشر . فنحن هنا نراه يقدم لنا بحثاً وافياً لهذه المشكلة ، فيتساءل مثلاً : هل يعلم الله كل شيء ؟ وهل علم الله هو علة الأشياء ؟ وهل يعرف الله اللاموجودات ؟ وهل يعرف الشرور ؟ وهل يعرف الجزئيات ؟ وهل يقدر أن يعرف غير المتناهيات ؟ وهل يتعلق علمه بالحوادث المستقبلية ؟ وهل يعرف القضايا ؟ وهل علمه متغير ؟ وهل علمه بالأشياء نظري ؟ . . الخ . وخلاصة رأى القديس توما في هذا الصدد أن الله عالم علماً محيطاً ، ولكنه لا يرى الأشياء في ذاتها ، بل في ذاته هو ، من حيث أن ماهيته تشتمل على مشابهة باقي الأشياء . فالله - في نظر القديس توما - يعقل ذاته ، ويحيط علماً بذاته ، وتعلقه عين جوهره ، ولكنه أيضاً يعرف غيره ، وهو يعرف غيره معرفة خاصة . . الخ والله في الوقت نفسه هو العلة المثالية والعلة الغائية لجميع الأشياء . فهو علة مثالية للمخلوقات ، من حيث أن المخلوقات - وإن كانت لا تتوصل إلى مشابهته بحسب طباعها مشابهة النوع . كما يشابه الإنسان المولود

المخلوق موجوداً بالفعل ، إلا أنه ليس فعلاً صرفاً ،
وبالتالى فإن جانب القوة فيه مخلوق .

(د) مشكلة خلق العالم :

يناقش القديس توما اعتراضات الفلاسفة على فكرة
« الخلق من العدم » . فيقول إن المتقدمين قد أجمعوا على
أنه لا يمكن أن يصنع شيء من لا شيء . هذا إلى أن
رأى الفلاسفة السابقين قد انعقد على أن أضداد المبادئ
الأولى لا يمكن أن تكون مقدورة لله : فإن الله
لا يستطيع أن يجعل الكلى أصغر من أحد أجزائه ، أو
أن يجعل نفى شيء وإثباته يجتمعان معاً ، وبالتالى فإن
الله لا يقدر أيضاً أن يحدث أو شيئاً من لا شيء ،
وفضلاً عن ذلك فإن الخلق هو التغيير ، وكل تغيير
لا بد من أن يتحقق فى موضوع ، ما دامت الحركة هى
فعل موجود بالقوة . وإذن فإن من المحال أن يصنع الله
شيئاً من لا شيء . وبالإضافة إلى كل هذا ، فإنه
لا يمكن قطع مسافة غير متناهية ؛ وبين الوجود والعدم
مسافة غير متناهية ، فليس فى الإمكان إذن أن يفعل
شيء من لا شيء .

ورد القديس توما على هذه الاعتراضات أنه لو
كان الله لا يفعل شيئاً إلا من شيء سابق فى الوجود ،
لكان ذلك السابق غير معلول لله ، ولكن من المحال
أن يوجد شيء غير صادر عن الله ، ما دام الله هو العلة
الكلى للوجود بأسره . وإذن فلا بد من أن يقال أن الله
يصدر الأشياء إلى الوجود من العدم . هذا إلى أن
متقدمى الفلاسفة لم يلاحظوا إلا صدور المعلولات الجزئية
عن العال الجزئية ، ومثل هذه العال الجزئية لا تفعل إلا
فى موجود سابق . ومن هنا فإنهم قد أجمعوا على
القول بأنه لا يفعل شيء من لا شيء . ولكن مثل هذا
الأصل لا محل له فى الصدور الأولى عن مبدأ الأشياء
الكلى . وأما القول بأن الخلق مجرد تغيير فهو طريقة من
طرق التصور ، ولكن شتان بين أن يكون الشيء الواحد
بعينه مختلفاً الآن عما كان عليه من قبل ، وبين أن يكون

الإنسان الوالد - إلا أنها تتوصل إلى مشابهته بحسب
تمثيل الحقيقة المعقولة منه ، كما يشابه البيت الذى فى
المادة البيت الذى فى عقل الصانع . وهو علة غائية
للمخلوقات ، من حيث أن جميع الأشياء تشتاق إلى
الله على أنه غايتها ، باشتياقها لأي خير ما شوقاً عقلياً
أو حسياً أو غريزياً ، دون معرفة ، إذ ليس لشيء
حقيقة الخير والمشتهى ، اللهم إلا بحسب كونه مشتركاً
فى شبه الله .

ويكرس القديس توما المبحث الرابع والأربعين
من كتابه لدراسة صدور المخلوقات عن الله باعتباره
العلة الأولى لجميع الموجودات . فتراه يثبت فى الفصل
الأول من هذا المبحث أنه من الضرورى أن يكون كل
موجود مخلوقاً من الله : لأنه إذا وجد شيء فى شيء
بالمشاركة ، فلا بد أن يكون مسبباً فيه عما هو موجود
فيه بالذات : كالحديد الذى يصير ذا نار من النار .
فالله هو الوجود القائم بنفسه ، والوجود القائم بنفسه
لا يمكن أن يكون إلا واحداً . وإذن فإن كل ما عدا
الله ليس هو عين وجوده ، بل هو موجود بالمشاركة .
وتبعاً لذلك فإنه لا بد من أن تكون جميع الموجودات
اختلفة فى درجة كمال الوجود باختلاف اشتراكها فيه ،
صادرة عن موجود واحد أول بالغ نهاية الكمال فى
الوجود . وهذا ما حدا بأفلاطون إلى القول بأنه لا بد
من إثبات الوحدة قبل كل كثرة . وأما فى الفصل الثانى
من هذا المبحث فإننا نرى القديس توما يثبت أن الهوى
الأولى مخلوقة من الله ، باعتبار أن الهوى هى المبدأ
الأول الانتمالى ، فى حين أن الله هو المبدأ الأول
الفعلى ، والانتمالى هو معلول الفعل . فلا بد إذن من
أن يكون المبدأ الأول الانتمالى معلولاً للمبدأ الأول
الفعلى ، ما دام كل ناقص إنما هو صادر عن الكامل ،
لوجوب كون المبدأ الأول فى غاية الكمال . كما قال
أرسطو فى الإلهيات . وقد يقال إن الهوى ليست مخلوقة
لأنها موجودة بالقوة فقط ، ولكن ليس ما يمنع من أن
تكون الهوى مخلوقة بدون صورة : لأنه وإن كان كل

على أى وجود مخلوق أن يصدر شيئاً إلا من موجود سابق ، وهذا مناف لحقيقة الخلق .

على أن القديس توما الأكويني يرى أن حدوث العالم عقيدة إيمانية تعلم بالوحي فقط ، ويمتنع إثباتها بالبرهان . والسبب في ذلك أن مبدأ البرهان هو الحد بالماهية ؛ وكل شيء باعتبار حقيقة نوعه مجرد عن خصوص المكان والزمان ، ولذا يقال إن الكليات

موجودة في كل أين وأن . وتبعاً لذلك فإنه لا يمكن أن يثبت بالبرهان حدوث الإنسان أو السماء أو الحجر . وكذلك لا يمكن البرهنة أيضاً على حدوث العالم من جهة العلة الفاعلة التي تفعل بالإرادة : لأن إرادة الله هي مما لا يمكن البحث عنه بالعقل ، اللهم إلا بالنظر إلى ما يريد الله بالضرورة المطلقة . ولكن من الواضح أن ما يريد الله بالنظر إلى المخلوقات ليس هو ما يريد بالضرورة المطلقة . « وإذن فإن حدوث العالم في الوجود - على حد قول القديس توما - أمر يعتقد بالإيمان ، ولا يثبت بالطريقة البرهانية أو العلمية . وفي اعتبار ذلك فائدة لمن يدعى لإثبات عقائد الإيمان بالبرهان لكلا يأتي في ذلك بحجج غير قاطعة ، فتكون داعية لجزء الكفرة ، ظناً منهم بأننا إنما نتمسك بعقائد الإيمان ، استناداً إلى أمثال هذه الحجج » . (م ٤٦ ، ف ٢) .

والقديس توما الأكويني يضارب حجج القائلين بقدم العالم بحجج القائلين بحدوث العالم ، دون أن يفصل في المشكلة برأى قاطع . وهو يورد في هذا الصدد آراء لفلاسفة مختلفين كالقديس أوغسطين ، وابن سينا ، والغزالي ، ثم يحتم حديثه بقوله : « ولقائل أن يقول إن العالم ، أو على الأقل ، بعض المخلوقات (كالملاك ، لا الإنسان) قديم . ومطلوبنا هنا بالإجمال ما إذا كان بعض المخلوقات قديماً » . (المرجع نفسه : م ٤٦ ، ف ٢) .

(هـ) مشكلة الشر :

يتعرض القديس توما الأكويني لمناقشة مشكلة الشر في مواضع عديدة من كتابه « المجموعة اللاهوتية » ،

الشيء الواحد غير موجود من قبل بالكلية ثم يوجد بعد ذلك . وأما الزعم بوجود مسافة لامتناهية بين الوجود والعدم ، وأنه لا يمكن قطع مسافة غير متناهية ، فإنه زعم ناشئ عن توهم باطل : كأن بين المعلوم والموجود وسطاً غير متناه . ومنشأ هذا التوهم الباطل تفسير الخلق بمنزلة تغيير كائن بين طرفين .

والخلق فعل خاص بالله وحده : فإن المعلولات التي هي أعم يجب إسنادها إلى العلة التي هي أعم وأسبق ؛ والمعلول الأعم بين جميع المعلولات هو الوجود ، فلا بد إذن من أن يكون هو المعلول الخاص للعللة الأولى البالغة غاية العموم . ألا وهي الله . وهنا يعارض القديس توما فيلسوفاً مثل ابن سينا الذي كان قد ذهب إلى أن الجوهر الأول المنفارق المخلوق من الله خلق جوهر آخر بعده ، وجوهر العالم ، نفسه ، وأن جوهر العالم خلق هيولى الأجسام الساقلة . ورد القديس توما على هذا الزعم أن العلة الثانية الآلية لا تشترك في فعل العلة الأولى العالية : اللهم إلا بمساعدتها لمفعول الفاعل الأصيل على وجه التهيئة . ومعنى هذا أن العلة الثانية لا يمكن أن تخلق على الإطلاق ، لا بقوتها الخاصة ولا بوجه الآلية ، ولا سيما إذا كانت أجساماً ، لأن الجسم لا يفعل إلا بالممارسة أو التحريك ، وبالتالي فهو يقتضى في فعله موجوداً سابقاً يمكن مماسته وتحريكه ، وهذا مناف لحقيقة الخلق . ولما كان المفعول الخاص لله الخالق سابقاً على جميع ما سواه : ألا وهو الوجود المطلق ، فليس في وسع أى شيء غيره إذن أن يساعد على هذا المفعول بطريق التهيئة والآلية . وأما الزعم بأن الجوهر المحرد عن الهيولى يقدر أن يصنع جوهر آخر يشابهه ، فإن رد توما الأكويني عليه أن الله هو رحله الموجود الذي يعد عين وجوده . فليس في وسع أى موجود مخلوق أن يصدر موجوداً ما على الإطلاق . بل هو يستطيع فقط أن تخصص الوجود بهذا الموجود . وكذلك ليس في وسع الجوهر المحرد أن يصدر جوهر آخر مجرداً مشابهاً له في وجوده . ما دام من المستحيل

في « الأسماء الإلهية » : « إن الله يحصل بنفسه على رؤية الظلام ، وإن كان لا يراه إلا من خلال النور » .

والواقع أن الله لا يعرف الشر بالعدم الموجود فيه ، بل بالخير المقابل لهذا الشر . وليس علم الله علة للشر ، بل هو علة للخير الذي به يعرف الشر . هذا إلى أن الشر ليس مقابلاً للذات الإلهية التي لا يتطرق إليها فساد بالشر . بل هو مقابل لمعلولات الله التي يعرفها بذاته ، ومعرفته إياها يعرف الشرور المقابلة لها . وفضلاً عن ذلك ، فإن معرفة الشيء بغيره لا تكون معرفة ناقصة ، اللهم إلا إذا كان ذلك الشيء قابلاً لأن يعرف بنفسه . ولكن الشر ليس قابلاً لأن يعرف بنفسه ، لأن من حقيقته أنه عدم الخير ، وبالتالي فإنه لا يمكن أن نحد أو يعرف إلا بالخير .

ويعود القديس توما إلى مشكلة الشر في الفصل التاسع من المبحث ١٨ (الثامن عشر) ففراه يتساءل قائلاً : « هل يريد الله الشرور ؟ » . وهو يبدأ دراسته باستعراض آراء المؤيدين لهذه القضية ، فيقول إنه يظهر أن الله يريد الشرور ، لأنه يريد كل ما يحدث من الخير . وحدث الشرور خير ، لا من حيث هي شرور ، بل من حيث هي أحداث (أو وقائع تنسم بسملة الوجود) . وقد قال ديونيسيوس : « إن الشر يفيد لكامل العالم » ، كما ذهب القديس أوغسطين إلى أن « الجمال العجيب الكائن في العالم حاصل عن جميع الأشياء ، لدرجة أن ما يدعى فيه شراً ، إذا أحسن ترتيبه وأحل محله ، من شأنه أن يضاعف من فضل الخيرات ، حتى إنها لتتعدو بالقياس إلى الشرور أشد إعجاباً وأبعث على الاستحسان » . ولما كان الله يريد كل ما من شأنه أن يعود على العالم بالجمال والكمال ، لأن هذا أحسن ما يريده الله للمخلوقات ، فلا بد إذن من أن يريد الله الشرور . هذا إلى أن حدوث الشرور وعدم حدوثها متقابلان على سبيل التناقض . ولما كان الله لا يريد عدم حدوث الشرور ، وإلا لزم ألا تتحقق إرادته تماماً ، نظراً لحدوث بعض الشرور بالفعل ، فلا بد إذن من أن يكون الله مريداً لحدوث الشرور .

ففراه يتساءل في الفصل العاشر من المبحث الرابع عشر عما إذا كان الله يعرف الشرور . وهو يبدأ بحثه بإيراد آراء المعارضين ، فيقول إن الظاهر أن الله لا يعرف الشرور ، بدليل أن أرسطو يقول في كتاب « النفس » : إن العقل الذي ليس بالقوة لا يعرف العدم » . ولما كان الشر - كما قال القديس أوغسطين - هو عدم الخير ، ولما كان الله ليس بالقوة أصلاً ، بل دائماً بالفعل ، فقد ترتب على ذلك أن يكون الله غير عارف بالشرور هذا إلى أن كل علم إما أن يكون علة للمعلوم أو معلولاً له ، وعلم الله ليس علة للشر ولا معلولاً له ، فهو إذن علم لا يتعلق بالشرور أصلاً . وفضلاً عن ذلك ، فإن الشيء لا يعرف إلا بشبهه أو بمقابله ، والله لا يعرف كل شيء إلا بذاته . ولكن ، لما كانت الذات الإلهية ليست شبيهاً للشر ولا الشر مقابلاً لها ، ما دام من المحال أن يكون ثمة شيء مضاد للذات الإلهية ، فإن من الواضح إذن أن الله لا يعرف الشرور . وبالإضافة إلى ذلك ، فإن ما لا يعرف بنفسه ، بل بغيره إنما يعرف معرفة ناقصة ، والشر لا يعرف من الله بنفسه ، وإلا لوجب أن يكون الشر في الله ضرورة ، ما دام المعروف لا بد من أن يحصل في العارف . ولو كان الشر يعرف من الله بغيره ، أي بالخير ، لكان يعرف منه معرفة ناقصة ، وهذا محال : إذ ليس لله معرفة ناقصة . وإذن فإن علم الله لا يمكن أن يتعلق بالشرور .

ثم يرد القديس توما على هذه الاعتراضات فيقول إن كل من يعرف شيئاً معرفة كاملة لا بد من أن يعرف كل ما يمكن أن يعرض لهذا الشيء . ولما كان هناك من بين الخيرات ما يمكن أن يعرض له الفساد بالشرور ، فإن من الواضح إذن أنه لا يمكن لله أن يعرف الخيرات معرفة كاملة اللهم إلا إذا عرف الشرور أيضاً . وكل شيء إنما يعرف بحسب حاله من الوجود . ولما كان وجود الشر إنما هو عدم الخير ، كان الله معرفته للخيرات إنما يعرف الشرور أيضاً ، كما يعرف الظلام بالنور . ولهذا فقد قال ديونيسيوس

ولا يندرج تحت نظام العالم ، اللهم إلا بالعرض ، أى باعتبار الخير المقارن له . ويمضى القديس توما الأكويني في مناقشة مشكلة الشر فيتساءل في الفصل الثالث : « هل الشر موجود في الخير وجوده في موضوع ؟ » كما يتساءل في الفصل الرابع عما إذا كان من شأن الشر أن يفسد الخير كله ؟ » وهو يجيب على السؤال الأول منهما بالإيجاب ، في حين نراه يجيب على السؤال الثاني بالسلب . وليس في وسعنا أن نأتى هنا على الأدلة التي يوردها القديس توما لتأييد هذا الرأي ، وإنما حسبنا أن نشير إلى اهتمامه بتفسير وجود الشر تفسيراً ميتافيزيقياً يتناسب مع نظريته الأونتولوجية العامة . ولا موضع للخلط هنا بين نظرية القديس توما في تبرير الشر ونظرية لينتس في التفاؤل المطلق : فإن القديس توما لا يتجاهل وجود الشرور ، ولا ينتهى مع البعض إلى القول بأنه « ليس في الإمكان أبدع مما كان ! » .

ولا يتوقف القديس توما عند دراسة الشر الطبيعي أو الشر الميتافيزيقى ، بل هو ممتد أيضاً إلى دراسة الشر الخلقى أو الشر الإرادى ، فراه يقسمه إلى نوعين : الذنب ، والعقاب . وحقيقة الشر المتضمنة في الذنب أكبر من حقيقة الشر المتضمنة في العقاب : لأن نسبة الذنب إلى العقاب ليست كنسبة الاستحقاق إلى الثواب ، وإنما يجتلب العقاب ليجتنب الذنب ، فالذنب إذن شر من العقاب . وأخيراً يتحدث القديس توما الأكويني في المبحث التاسع والأربعين عن « علة الشر » ، فراه يتساءل في الفصل الأول من هذا المبحث عما إذا كان الخير علة للشر ، لكنى ينتهى إلى القول بأنه ليس للشر - بنحو ما من الأنحاء - علة : اللهم إلا بالعرض ، « والخير إنما هو علة للشر بهذا المعنى » . ثم يتساءل فيلسوفنا في الفصل الثانى « عما إذا كان الخير الأعظم الذى هو علة الشر » ، لكنى يجيب على هذا التساؤل بقوله إن الله صانع الشر الذى هو العقاب ، لا الشر الذى هو الذنب . وأما في الفصل الثالث ، فإننا نجده يتساءل قائلاً : « هل يوجد شر واحد أعظم هو علة كل

ورد القديس الأكويني على هذه الاعتراضات أننا لا يمكن أن نقول إن الله يريد الشرور ، بدعوى أن ما هو شر في ذاته إنما يتجه نحو خير ما ، فإن من الواضح أن الشر لا يتجه إلى الخير بالذات ، بل بالعرض . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول إن حدوث خير ما عن فعل الأثم إنما هو بغير قصده ، كما أن ظهور فضل الشهداء في احتمالهم اضطهاد الحكام الظالمين لم يكن من قصد هؤلاء الحكام . وأما القول بأن الشر يفيد لكمال العالم وجهاله ، فهذا أيضاً بالعرض . كما مر في الاعتراض السابق . وأما الزعم بأن حدوث الشرور وعدم حدوثها حدان متقابلان على سبيل التناقض ، فإن ردنا عليه أن إرادة حدوث الشرور وإرادة عدم حدوثها ليسا متقابلين على سبيل التناقض ، لكون كل منهما موجباً . وإذن فإن الله لا يريد حدوث الشرور ، كما أنه لا يريد عدم حدوثها ، بل هو يريد السماح بحدوثها ، وهذا خير :

وأما في المبحث الثامن والأربعين فإننا نرى القديس توما يواجه مشكلة الشر في ذاتها ، فيتساءل في الفصل الأول من هذا المبحث عما إذا كان الشر طبيعة ، لكنى يجيب على هذا التساؤل بقوله : « إنه لا يمكن أن يكون الشر دالاً على وجود ، أو صورة ، أو طبيعة ما . . فالمراد بالشر عدم ما للخير ؛ وهذا الاعتبار يقال إن الشر ليس موجوداً ولا خيراً ، لأنه لما كان الموجود بما هو موجود خيراً . كان رفع أحدهما رفعاً للآخر » . ومنه الواضح هنا أن القديس توما يساير القديس أوغسطين في نظريته إلى الشر ، فيقول معه بأن الشر هو ضرب من العدم أو النقص أو الحرمان : حرمان من خير ما كان ينبغي أن يوجد في شيء ما من الأشياء . وليس معنى هذا أن القديس توما ينكر تماماً وجود الشر ، فإننا لراه في الفصل الثانى من هذا المبحث يسلم بأن الشر موجود في الأشياء ، معللاً وجوده بأن كمال العالم يقتضى التفاوت في الأشياء ، حتى تكتمل للعالم مراتب الحرية . ولكن الشر لا يرجع إلى كمال العالم ،

شر ؟ ، لكي يرد على هذا التساؤل بقوله إنه لا يجوز التسلسل في علل الشر ، بل يجب إرجاع الشرور كلها إلى علة خيرة يلزم عنها الشر بالعرض .

(و) مشكلة الحرية :

يحاول القديس توما أن يرد للإنسان اعتباره ، فراه يؤكد أنه إذا كان الله قد خلق الإنسان على صورته ومثاله ، فما ذلك إلا لكي يصبح الإنسان - بدوره - « علة » . وهو يرى أننا لو أنكرونا على المخلوقات كل قدرة إبداعية ، لكان في ذلك سوء فهم للمخلوق نفسه . وآية ذلك أن العالم الوحيد الذي يليق باله كامل صالح ذي فاعلية خيرة إنما هو عالم من العلل الفاعلية الثانية . وقد شاء الجود الإلهي أن يمنح الخلائق من القدرة ما تستطيع معه القيام بدور حقيقي فعال في صميم الدراما الكونية ، وإن كانت فاعلية الخليقة فاعلية ثانوية عرضية ، لا فاعلية مستقلة أصلية . ولكن « الإنسان - كما يقول القديس توما - يتميز عن سائر المخلوقات غير الناطقة ، بكونه رب أفعاله . . . ولا يقال أفعال إنسانية حقيقة إلا لما كان الإنسان رباً لها . والإنسان إنما هو رب أفعاله بالعقل والإرادة . ولهذا يقال إن الاختيار هو قوة الإرادة والعقل . وإذن فاننا حينما نتحدث عن أفعال إنسانية حقة ، فإنما نعني تلك الأفعال الصادرة عن إرادة متعمدة . وأما كل ما يفعله الإنسان ، مما عدا ذلك ، فيجوز أن يقال عنه أفعال الإنسان ، لا أفعال إنسانية حقيقة ، ما دام هذا النوع من الأفعال ليس خاصاً بالإنسان من حيث هو إنسان . ولا تخفى أن جميع الأفعال الصادرة عن قوة ما ، إنما تصدر عنها باعتبار موضوعها . وموضوع الإرادة هو الغاية والخير . وإذن فإن جميع الأفعال الإنسانية لا بد من أن تكون لغاية . . . » (الجزء الأول من القسم الثاني ، م ١ ، ف ١) .

وهنا قد يقال إن الإنسان ليس بذى اختيار : لأن كل ذي اختيار إنما يفعل ما يشاء ؛ والإنسان لا يفعل

ما يشاء ، بدليل قول الرسول : « لأنني لست أفعل الخير الذي أريده ، بل الشر الذي لا أريده . . . » (رومية ٧ : ١٩) . هذا إلى أن في وسع صاحب الاختيار أن يشاء أو لا يشاء ، وأن يفعل أو لا يفعل ، في حين أنه ليس للإنسان مثل هذه القدرة ، بدليل قول الكتاب : « إنه ليس الأمر لمن يشاء ولا لمن يسعى » (رومية ٩ : ٦) ، مما يوحي بأنه ليس للإنسان مشيئة ولا سعى . وفضلاً عن ذلك ، فإن المختار هو من كان علة لنفسه ، وأما المتحرك من آخر فإنه ليس مختاراً (كما ورد في إلهيات أرسطو) . والله محرك الإرادة ، بدليل قول سليمان الحكيم في سفر الأمثال : « إن قلب الملك في يد الرب ، وحينما شاء عميله » (أمثال ٢١ : ١) وقول الرسول : « الله هو الذي يعمل فيكم الإرادة والعمل » (فيلبي ٢ : ١٣) ، وإذن فإن الإنسان ليس مختاراً . وهناك اعتراض آخران : الأول منهما يقرر أن المختار رب أفعاله ، في حين أن الإنسان ليس رب أفعاله ، بدليل قول النبي : « ليس للإنسان طريقه ، ولا للرجل أن يسدد خطواته » (أرميا ١٠ : ٢٣) . فالإنسان إذن لا يملك اختياراً . وأما الاعتراض الثاني فإنه يسائر أرسطو حين يقرر في كتاب « الأخلاق » : « أن كلا إنما يرى الغاية بحسب كلفيته الخاصة » (ك ٣ ب ٥) ، وليس في قدرتنا أن نتكيف بهذه الكيفية أو تلك حسبنا نريد ، بل إنما يحصل لنا ذلك بالطبع . فنحن إذن لا ندرك الغاية بالاختيار ، بل بالطبع . . .

ويرد القديس توما على هذه الاعتراضات فيقول إن الدليل على أن للإنسان اختياراً تلك الأوامر والنواهي والنصائح والتهديدات التي تفيض بها الكتب المقدسة ، فلولا حرية الإرادة لما كان هناك معنى للثواب والعقاب . والواقع أن من الأشياء ما يفعل دون حكم ، كالحجر الذي يتحرك إلى أسفل ، مثله في ذلك كمثل سائر الموجودات الأخرى التي لا تملك أى إدراك . ومنها ما يفعل بحكم غير اختياري ، كالثبات التي تحكم عند

وهنا يحق لنا أن نسأل: على أي نحو يوفق القديس
توما بين « الحرية الإنسانية » من جهة و « الجبرية
اللاهوتية » من جهة أخرى؟ ورد القديس توما على هذا
التساؤل بأن الله يريد كل أفعالنا ، وهو يريدنا على أن
تكون هذه الصورة أو تلك ، ولكنه يريدنا في الوقت
نفسه حرة . فالله يريد مثلاً أن أحقق هذا الفعل المعين
بمطلق حريتي ، وبهذا المعنى يكون فعلي مراداً من قبل
الله كما هو ، ولكن فعلي في الوقت نفسه قد أريد
حرراً ، فهو إذن فعل حر في واقع الأمر . وإذن فإن
حركاتي ونصرفاتي محددة تحديداً أزلياً من قبل الله ،
ولكنها قد جعلت بحيث تكون صادرة عنى بمقتضى
ما لدى من قدرة على الاختيار ، وبالتالي فإنها أفعالي
أنا بوجه ما من الوجوه .

ولكن هذه النظرية التي أطلق عليها مؤرخو الفلسفة
اسم « نظرية التحديد الطبيعي المقدر » أو نظرية « التبعين
الطبيعي السابق » إنما تجعل من إرادتنا الحرة مجرد
مشيئات ضرورية يحققها الله فينا وبنا . ومن هنا فقد
تساءل البعض عن معنى الحرية في مثل هذه النظرية ،
ما دامت الجبرية الإلهية هي التي تريد منذ الأزل شتى
أفعالنا الحرة المرادة . أليس في مثل هذا الرأي مجرد
عود ضمنى (إن لم نقل عوداً صريحاً) إلى الجبرية
اللاهوتية ، بل تضحية تامة بالحرية الإنسانية على مذبح
القدر الإلهي؟

بيد أن القديس توما الأكويني يعود فيحاول أن
يقدم لنا فكرة معقولة عن الحرية الإنسانية بالاستناد إلى
تحليل نفساني لمضمون الإرادة . وهنا نجد أنه يقرر أن الأمر
الوحيد الذي يلزم الإرادة حقاً إنما هو الخير المطلق أو
السعادة القصوى . وذلك لأن الإرادة بمجرد ما تمارس
نشاطها ، فإن ثمة شيئاً لا بد من أن تريده بالضرورة ،
وليس في إمكانها سوى أن تريده ، وهذا الشيء إنما
هو « الخير المطلق » الذي يستطيع وحده أن يشبع سورتها

رويتها للذئب بوجوب الهرب منه حكماً طبيعياً غير
اختياري ، مثلها في ذلك كمثل سائر البهائم الأخرى التي
لا تحكم عن قياس بل بالغريزة الطبيعية . وأما الإنسان
فإنه يفعل بحكم : لأنه يستطيع عن طريق القوة المدركة
أن يحكم بوجوب طلب شيء أو الهرب منه . وليس
هذا الحكم من قبيل الغريزة الطبيعية ، بل هو ضرب
من القياس المنطقي . وإذن فإن الإنسان إنما يفعل بحكم
اختياري ، ما دام في وسعه أن يفعل عكس ما يفعله ،
وما دام نطقه إنما يتعلق بالممكنات المتقابلات ، كما
يتضح من الأقيسة الجدلية ، والحجج الخطائية . الخ .
ولئن كانت الشهوة الحسية - لدى الإنسان -
خاضعة للنطق ، إلا أنها تستطيع أن تخالفه في شيء ما
باشتهائها لخلاف ما يرشد إليه النطق . وليس المراد
بكلام الرسول عن ضعف الإرادة البشرية أن الإنسان
لا يشاء ولا يسعى أصلاً ، بل المقصود أن اختياره
لا يكفي لذلك ، ما لم يتحرك ويعضد من الله . وليس
ضرورياً للاختيار أن يكون المختار هو العلة الأولى
لنفسه ، كما ليس يلزم لكون شيء علة لآخر أن يكون
علته الأولى . حقاً إن الله هو العلة الأولى المحركة لسائر
العلل الطبيعية والإرادية ، ولكنه بتحريكه للعلل
الإرادية لا يزيل كونها أفعالاً إرادية ، بل بالأحرى
يقرر ذلك لها ، لأنه إنما يفعل في شيء بحسب خاصيته .
هذا إلى أن المدد الإلهي لا يقدر في حرية الإرادة ، بل
هو يعينها على تحقيق مشيئاتها . وأما القول بأن لكل
إنسان طبعه الذي عملي عليه اختياره ، فإن القديس توما
يرد عليه بقوله إن الميول البشرية جميعاً خاضعة لحكم
النطق خضوع الأدنى للأعلى ، فالطبع لا يتنافى مع
وجود الاختيار . وما دام في وسع الإنسان دائماً أن
يحدد موقفه من الكيفيات الواردة إليه من خارج ،
فسيظل في استطاعته دائماً أن يزيل تأثيرها عليه ، وبالتالي
فإنه ليس في هذا ما يتنافى مع قدرة الإنسان على
الاختيار . (م ٨٣ ، ف ١) .

٤ - الأثر الخالد لكتاب «المجموعة اللاهوتية» في تراث الإنسانية

أما بعد ، فقد حاولنا أن نقدم للقارئ صورة سريعة لأهم القضايا الفلسفية التي ناقشها القديس توما الأكويني بمجموعته اللاهوتية . ولئن كنا قد ضربنا صفحاً عن الكثير من نظرياته في النفس ، والعقل الفعال ، والمادة والصورة ، والقوة والفعل ، والجوهر والعرض ، والذكر والتذكر ، والوجود والماهية ، وتصنيف درجات الوجود ، والأفعال الأخلاقية ، والقانون الطبيعي والقانون الوضعي . . . الخ ، إلا أننا قد عمدنا إلى إبراز المحور الفلسفي الأساسي الذي دار حوله معظم تفكيره . وربما كانت الفكرة الأساسية التي تعد بمثابة مفتاح لكل فلسفة القديس توما إنما هي فكرة «التبعية دون ما عبودية» ، بمعنى أن في العالم عللاً ثانية واقعية ، ولكنها ليست أشياء ضرورية واجبة بذاتها . والحق أن القديس توما الأكويني قد رد للإنسان (أو للخلقة كلها) اعتباره (أو اعتبارها) ، ولكنه لم يرد للإنسان هذا الاعتبار إلا في الله والله . ولهذا فقد أطلق الفيلسوف الفرنسي المعاصر جاك ماريان على نزعة القديس توما الإنسانية اسم «الزعة الإنسانية المتمركزة في الله» : *humanisme théocentrique* . وعلى حين أن الكثير من الفلاسفة المسيحيين السابقين كانوا يعتبرون الخلاق (وعلى رأسها الإنسان) مجرد أدوات أو علل عرضية *causes occasionnelles* ، نجد أن القديس توما ينسب إلى الموجودات فاعلية حقيقية باعتبارها عللاً ثانية ، مؤكداً أن في إنكار كل قدرة إبداعية على المخلوقات انتقاصاً من قدر الخالق نفسه . وليس رفض القديس توما لفكرة الأفلاطونيين الجدد في «الصدور» سوى مجرد دفاع عن الإنسان (وباقى الموجودات الأخرى) باسم نظريته الخاصة في «الخلق» . فليست الفلسفة التوماوية إذن مجرد «فلسفة طبيعية» *naturalisme*

اللامتناهية . ولكن لما كانت الخيرات التي تعرض لها في هذا العالم إنما هي بالضرورة خيرات نسبية لا تخلو من أوجه نقص ، فإن شيئاً لا يمكن أن يلزم الإرادة أو أن يحملها على العمل بالضرورة . ومعنى هذا أنه لما كانت الضرورة الوحيدة التي تقهر الإرادة على الفعل إنما هي السعادة القصوى ، فإن الإرادة حرة بالقياس إلى كل شيء آخر ، أعني بالنسبة إلى كل ما عدا هذا الخير المطلق . وبما أنه لا وجود لهذا الخير المطلق في عالم الأرواح . ما دامت السعادة القصوى أمراً ممتنعاً في عالم ناقص مليء بالشور والتعاسة . فإن الإرادة إذن حرة بصفة عامة :

وأما عن موقف القديس توما من هذه الحرية البشرية المحددة ، فهذا ما يتضح لنا من حديثه عن «حرية عدم التجدد» *liberté d'indétermination* . وهو يقول هنا إن الإرادة تجدد نفسها في حالة تردد أمام كل خير ناقص تلتقي به ، لأنها قد تنظر إلى ما فيه من جانب خير فتتصر له ، أو قد لا ترى إلا ما فيه من جانب شر فتثور عليه . وما يحمل الإرادة على رؤية هذا الجانب دون ذلك ، إنما هو نظرها العقلي الذي يترتب عليه حكمها العملي . وتبعاً لذلك فإن الفعل الحر عند القديس توما إنما هو ثمرة مشتركة للعقل والإرادة معاً : لأن كل تصميم إرادي إنما هو وحدة مشتركة قوامها سيطرة الإرادة على الحكم العملي ، أو بعبارة أصح ، تحديد العقل للإرادة في مجال العلية الموضوعية . وتحديد الإرادة للعقل في مجال العلية الفاعلية . وهكذا ينتهي القديس توما الأكويني إلى القول بأن حريتنا إنما تنحصر في سيطرتنا على أحكامنا ، وسيطرتنا على أحكامنا إنما تنحصر في سيطرتنا على انتباهنا . وستردد أصداء هذه النظرية من بعد عند واحد من الفلاسفة الديكارتيين المشهورين ألا وهو الفيلسوف الفرنسي المسيحي مالبرانش *Malebranche*

على غرار فلسفة أرسطو ، بل هي فلسفة طبيعية إنسانية
تحرص دائماً على تأكيد «علية الإنسان» .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فقد اتسمت نزعة
القديس توما الإنسانية - كما لاحظ بعض المؤرخين -
بصبغة وجودية ، بدليل أن الفلسفة التوماوية قد اعتبرت
«الوجود» سابقاً على كل ما لدينا عنه من «أفكار» .
والحق أن القديس توما لم يتخذ نقطة انطلاقه من
«الماهيات» ، بل من «الوجود» نفسه . وليست
المشكلة الفلسفية الأولى في نظره سوى مشكلة التعبير عن
ماهية الوجود في حدود مفهومه أو بألفاظ معقولة .
ولعل هذا هو السبب في ثورة الفلسفة التوماوية على
الدليل الوجودي (أو الأونطولوجي) الذي اصطغعه
القديس أنسلم من قبل في البرهنة على وجود الله : إذ
بينما يقرر هذا الدليل أن في وسعنا أن ننقل من فكرة
«الموجود الكامل» إلى تقرير «وجود» هذا الموجود
الكامل بالفعل ، نجد أن القديس توما يؤكد - على
العكس من ذلك - أن «الوجود» (لا فكرة الوجود)
سابق على الماهية . ولا تنحصر المشكلة الميتافيزيقية عند
القديس توما في استخلاص «الوجود» من طائفة من
«الأفكار» ، بل هي تستلزم الانطلاق من واقعة الوجود
نفسها ، باعتبارها الحقيقة الأولية أو الواقعة الأولى ،
من أجل العمل على التعبير عنها من بعد في عبارات
تصورية أو حدود متعقولة . وحين يقول الفيلسوف إن
ثمة وجوداً ، فإنه إنما يعبر عن حقيقة معروفة لدينا
بالتجربة : لأن وجود شيء إنما هو واقعة معطاة لنا
تجريبياً . وليست مهمة الفيلسوف سوى العمل على
إيضاح ذلك الشيء ، وبيان الشروط التي يفترضها
وجوده . ومن هنا فإن الفلسفة التوماوية تعلق على
الدليل الكوني (أو الكوسمولوجي) أهمية كبرى :
نظراً لأننا نبدأ في هذا الدليل من واقعة كون الوجود
معطى لنا تجريبياً ، لكي تستنتج من حدوث الموجودات
أو إمكانها ، ضرورة «واجب الوجود» . وبيت

القصيد في هذه الفلسفة أن الوجود سابق دائماً ، فهو
متقدم على الماهية ، ما دامت التجربة تدلنا على أن ثمة
شيئاً ، وإمكان هذا الشيء إنما هو شاهد على وجود
«واجب الوجود» .

بيد أن بعض خصوم القديس توما الأكويني قد
وجدوا في فلسفته مجرد تمرد على التقليد الأفلاطوني
(أو على الأفلاطونية المحدثة بصفة خاصة) من أجل
العودة إلى أرسطو . وليس من شك في أن القديس
توما قد أخذ الكثير عن الفلسفة المشائية ، ولكن من
المؤكد أيضاً أنه قد انتقد أرسطو في أكثر من موضع ،
فضلاً عن أنه كان على علم بأن أرسطو لم يقل بالكثير
من الآراء التي نسبها هو إليه . وربما كان الأدق إلى
الصواب أن نقول إن الفكر الأرسططاليسي قد استمر ،
وتطور تطوراً مشروعاً ، على يد القديس توما
الأكويني ، فكان مذهبه اللاهوتي بمثابة استمرار وترق
لمذهب أرسطو الكوني . وهكذا جاءت فلسفة القديس
توما الميتافيزيقية فكانت بمثابة تصحيح لنزعة أرسطو
الطبيعية المتطرفة ، كما جاءت النزعات التوماوية
المحدثة فكانت بمثابة امتداد لهذه الأرسططاليسية المعدلة
إلى العصور الحديثة نفسها .

وهنا قد يحق لنا أن نتساءل عما دفع بفلاسفة ممتازين
من أمثال جليسون وماريتان إلى الرجوع بالفلسفة الحديثة
نحو توما الأكويني . وقد تكفل جاك ماريتان بالرد على
هذا التساؤل في كتاب قيم له بعنوان : «من برجسون
إلى القديس توما» (سنة ١٩٤٤) . فحاول أن يظهرنا
على الجوانب الإيمانية الخالدة في فلسفة القديس توما ،
وكشف لنا عما في هذه الفلسفة من واقعية ، وعقلية ،
ووجودية . وقد بين لنا ماريتان في هذه الدراسة العميقة
كيف نجح القديس توما في تحقيق ضرب من التصالح
أو التوافق بين العقل والسر le mystère في صميم قلب
الوجود ، وكيف استطاع أن يجعل من الفلسفة استمراراً

بين لنا كيف أن « اللطف » Ia grâce (أو النعمة الإلهية) استمرار لحالة الفطرة (أو الطبيعة) ، لا قضاء عليها ، وكيف أن النشاط البشرى (أو الفعل الإنساني) تثبيت لدعائم ملكوت الله على الأرض ، لا تمرد عليه . . . وحسب توما الأكويني فخراً أن يكون بعض فلاسفة القرن العشرين أنفسهم قد شعروا مرة أخرى بالحاجة إلى التماس أسباب اليقين عنده !

٥ - نصوص مختارة من المجموعة اللاهوتية^(١)

أ - (يناقش القديس توما الأكويني قضية وحدانية الله ، فيتساءل في الفصل الثالث من المبحث الحادى عشر قائلاً : « هل الله واحد ؟ » ، ثم يعرض بادئ ذى بدء للشكوك أو الإشكالات التى تثار حول هذا الموضوع فيقول :)

« . . . يظهر أن الله ليس واحداً ، فقد قيل في الرسالة الأولى للقديس بولس إلى أهل كورنثوس (٨ : ٥) : « قد وجد كذلك آلهة كثيرون وأرباب كثيرون » . هذا إلى أن الواحد الذى هو مبدأ العدد لا يجوز حمله على الله : إذ لا يحمل كم على الله ، كما أنه لا يجوز أن يحمل عليه الواحد المساوق للموجود ، نظراً لأنه يتضمن عدماً ، وكل عدم إنما هو نقص ، والنقص لا يليق بالله . وإذن فلا ينبغى القول بأن الله واحد .

ولكن ثمة نصاً آخر يعارض ذلك ، ألا وهو قول الكتاب (فى سفر التثنية) : « اسمع يا إسرائيل : إن الرب إلهنا إله واحد » (٦ : ٤) .

والجواب أن يقال إن كون الله واحداً ثابت من ثلاثة أمور :

أما أولاً : فمن بساطته . وواضح أن ما يكون به الشيء شخصياً لا يجوز صدقه بحال على كثيرين :

(١) اعتمدنا فى هذه الترجمة على الأصل اللاتينى ، مع الاستعانة بالترجمتين الفرنسية والعربية .

للاهوت ، مع ربطها ربطاً عقلياً بالحكمة المسيحية . ونحن نعرف كيف بدأ ماريثان حياته الفلسفية بالثورة على الحدس البرجسونى ، فليس بدعماً أن نراه يعود إلى منطق القديس توما بصرامته العقلية . ولكن « المنطق » الذى التقى به ماريثان عند القديس توما ليس هو ذلك المنطق الأرسسططاليسى الصرى ، بل هو ذلك المنطق التوماوى الأونطولوجى ، بما فيه من تحديد لمراتب الوجود ، أو ما فيه من تصنيف لأنواع الموجودات . والظاهر أن روح ماريثان المنطقية قد وجدت فى الفلسفة التوماوية إشباعاً لميلها إلى التصنيف : فإن الفلسفة التوماوية ترتفع من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة ، لكى لا تثبت أن تترقى إلى التصوف ، متدرجة فى هذا الانتقال عبر سلم منطقى من المراتب الوجودية . وليس من شك فى أن هذه « الطوبوغرافيا » الكاملة لمناشط الروح البشرية قد بدت لماريثان (وغيره من أنصار الحركة التوماوية الجديدة) بمثابة خريطة دقيقة للمعرفة .

ولكن ربما كان العامل الفيصل فى رجوع الكثيرين إلى القديس توما إنما هو الرغبة فى بعث الميتافيزيقا من مرقدتها ، لكى تقوم بدورها الفعال فى ميدان النشاط الفلسفى . وأصحاب هذا الاتجاه يريدون للقديس توما أن يتحدث إلى معاصرتهم باللغة التى يفهمونها ، فهم يحاولون أن يخلصوا الأونطولوجيا التوماوية من بعض الشوائب التى لم تعد تتفق مع العلم الحديث ، لكى يقدموا لأبناء عصرهم فلسفة تكاملية تتكفل بحل كل مشكلات الإنسان المعاصر . وربما كان من بعض أفضال القديس توما على الفكر الفلسفى - فيما يقول هؤلاء - أنه قد أظهرنا على أن الإنسان ليس فكرة ، وإنما هو شخص يحيا فى الكون ، ويوجد أمام الله . ولا بد من تحقيق التواصل بين الإنسان والكون والله ، إذا كان لنا أن نقدم للوجود صورة متسقة متكاملة . وقد حاول القديس توما - فى كتابه الضخم « المجموعة اللاهوتية » - أن يقدم لنا هذه الصورة ، فاستطاع أن

لأن ما به سقراط إنسان يجوز صدقه على كثيرين ،
وأما ما هو به هذا الإنسان ، فلا يجوز صدقه إلا على
واحد فقط . فإذا ، لو كان سقراط إنساناً بما هو به
هذا الإنسان ، لامتنع وجودناس كثيرين كما يمتنع
وجود سقراطين كثيرين . على أن الأمر كذلك بالنسبة
إلى الله : لأن الله هو عين طبيعته ، فهو إذن في الآن
نفسه إله ، وهذا الإله . وإذن يمتنع وجود آلهة
كثيرين .

وأما ثانياً : فن عدم تناهي كماله ، فإن الله مشتمل
في ذاته على كل كمال الوجود ، ولو كان هناك آلهة
كثيرون ، لوجب أن يتأيزوا فيما بينهم ، فيصدق على
الواحد شيء لا يصدق على الآخر . ولو كان الأمر
كذلك ، لكان أحدهم عادماً لكامل ما ، ومن كان فيه
عدم فهو ليس كاملاً على الإطلاق . وإذن فإن من
الحال أن يكون هناك آلهة كثيرون . ولهذا فإن الفلاسفة
المتقدمين حينما وجدوا أنفسهم مضطربين إلى القول بمبدأ
غير متناه قالوا بمبدأ واحد فقط .

وأما ثالثاً : فن وحدة العالم . والمشاهد أن جميع
الكائنات مرتبة فيما بينها ، لانتماع بعضها ببعض .
والأمور المتباينة لا يمكن اتفاقها في ترتيب واحد ،
مالم تكن مرتبة من واحد : لأن سوق الكثير إلى ترتيب
واحد من قبل واحد ، أولى منه من قبل كثير ، إذ
الواحد علة للواحد بالذات ، وأما الكثير فليس علة
للوحد إلا بالعرض ، أي من حيث هو واحد من
وجه ما وإذن فلما كان الشيء الأول غاية في الكمال ،
وأولاً بالذات لا بالعرض ، وجب أن يكون الأول
السائق لجميع الأشياء إلى ترتيب واحد واحداً فقط ،
وهذا هو الله .

وإذن فإن جوابنا على الإشكال الأول هو أن القول
بآلهة كثيرين قد نشأ عن ضلال بعض الناس الذين
كانوا يعبدون آلهة كثيرين معتقدين أن الكواكب

السيارة وغيرها من النجوم أو كلاً من أقسام العالم أيضاً
آلهة . والرسول يعقب على هذا الاعتقاد بقوله : « لكن
لنا إله واحد . »

وجوابنا على الإشكال الثاني أن الواحد من حيث
هو مبدأ العدد لا يحمل على الله ، بل على ما يقوم
وجوده في المادة فقط ، لأن الواحد الذي هو مبدأ العدد
من جنس الرياضيات التي يكون وجودها في مادة ،
وإن تجرد عن المادة بالاعتبار . وأما الواحد المسوق
للموجود فهو شيء إلهي لا تعلق لوجوده بالمادة . ولئن
لم يكن في الله عدم ما ، إلا أنه بحسب طريقة تصورنا
لا يعرف لدينا اللهم إلا بطريق العدم^(١) والتنزيه . ومن
هنا فإنه لا يمتنع أن يحمل عليه بعض ما يقال بطريق
العدم ، ككونه غير جسمي وغير متناه ، وبالمثل
يقال عليه إنه واحد

(المجموعة اللاهوتية ، م ١١ ، ف ٣)
ب- (يعرض القديس توما الأكويني لمناقشة
مشكلة قدم العالم (أو حدوثة) في المبحث السادس
والأربعين ، فيتساءل في الفصل الأول قائلاً : « هل
مجموع المخلوقات قديم ؟ » ، ثم يعرض لدراسة الشكوك
التي تثار حول هذه المشكلة فيقول :

« . . . يظهر أن مجموع المخلوقات المعروف الآن
بالعالم ، لم يكن له ابتداء ، بل هو قديم : لأن كل
ما كان لوجوده ابتداء ، فإنه قبل أن يوجد كان ممكن
الوجود ، وإلا لكان وجوده مستحيلًا . فإذا لو كان
لوجود العالم ابتداء ، لكان قبل ابتدائه ممكن الوجود .
والممكن الوجود إنما هو المادة التي هي بالقوة : بالنسبة
إلى الوجود الذي يكون بالصورة ، وبالنسبة إلى اللاوجود
الذي يكون بالعدم . فلو كان لوجود العالم ابتداء
لكانت المادة قبل العالم . ولا يمكن وجود المادة دون

(١) كلمة « العدم » هنا إنما تعني « السلب » فهي مستعملة هنا
بالمعنى المنطقي .

بحسب قوة الله الفعلية ، وكما نقول عن شيء ما لأنه
يمكن على وجه الإطلاق ، لا باعتبار قوة ما ، بل من
مجرد نسبة الحدود الغير متناقضة ، بحسب مقابلة الممكن
للمستحيل . . .

« هذا إلى أن ما له قوة على الوجود دائماً ، فإنه
لا يكون — منذ حصوله على تلك القوة — موجوداً تارة
وغير موجود تارة أخرى ، وأما قبل حصوله عليها فإنه
لم يكن موجوداً . وإذن فإن تلك الحججة التي أوردها
أرسطو في كتاب السماء لا يلزم عنها على الإطلاق
ألا يكون لوجود غير الفاسدات ابتداء ، بل يلزم عنها
أنه لم يبتدئ وجودها بالطريقة الطبيعية التي يبتدئ بها
وجود الكائنات والفاسدات . . . »

« وفضلاً عن ذلك ، فإن المعلول لا يصدر عن العلة
الفاعلة بالطبع بحسب صورتها فحسب ، بل هو يصدر
أيضاً عن الفاعل بالإرادة بحسب الصورة السابقة في
تصوره ، والمعينة منه . وإذن فإنه وإن كان الله منذ
الأزل علة كافية للعالم ، إلا أنه لا يلزم عن ذلك جعل
العالم صادراً عنه ، اللهم إلا بحسب ما استقر في سابق
تحديد إرادته ، بمعنى أن يحصل له الوجود بعد اللاوجود
ليكون بذلك أوضح دلالة على صانعه » .

« هذا إلى أنه متى وجد الفعل لزم عنه المفعول ،
بحسب اقتضاء الصورة التي هي مبدأ الفعل : وما يسبق
تصوره وتحديده في الفواعل الإرادية يعتبر كالصورة
التي هي مبدأ الفعل . فإذن ليس يلزم عن فعل الله القديم
أن يكون مفعوله قديماً ، بل أن يكون على حسب
ما أَراده الله ، أي أن يحصل له الوجود بعد اللاوجود »
(المجموعة اللاهوتية ، م ٤٦ ، ف ١)

ج - (يهتم القديس توما الأكويني بمشكلة الشر ،
فراه يعرض لها بالبحث في المبحث الثامن والأربعين
من « المجموعة اللاهوتية » ، تحت عنوان عام هو :
« في تمايز الأشياء على وجه الخصوص » . وهو يتساءل

الصورة : فإن مادة العالم مع الصورة هي العالم . وإذن
يلزم أن يكون العالم قد وجد قبل ابتداء وجوده ، وهذا
محال » .

« . . . ثم لأنه ليس من شأن ما له قوة على الوجود
دائماً أن يكون تارة موجوداً وتارة أخرى غير موجود ،
لأن مدة دوام أى شيء إنما تكون على قدر مبلغ قوته .
وكل ما لا يقبل الفساد يملك القوة على الوجود دائماً ،
ما دامت قوته لا تنحصر في زمان محدود الأمد . وإذن
ليس من شأن ما لا يقبل الفساد أن يكون تارة موجوداً
وتارة أخرى غير موجود . وكل ما لوجوده ابتداء إنما
يكون موجوداً تارة و غير موجود تارة أخرى . فإذن
ليس من شأن ما لا يقبل الفساد أن يكون لوجوده
ابتداء . ولما كان في العالم أشياء كثيرة غير قابلة للفساد
كالأجرام السماوية وجميع الجواهر العقلية ، فلقد ترتب
على ذلك ألا يكون لوجود مجموع العالم ابتداء . . . »

(ويمضى القديس توما الأكويني في سرد الأدلة
المؤيدة لتقديم العالم بشيء من التفصيل إلى أن يقول . . .)
« إذا فرضت العلة الكافية فرض المعلول : لأن
العلة التي لا يلزم من وجودها وجود المعلول علة ناقصة
محتاجة إلى الغير في وجود المعلول . والله علة كافية
للعالم ، غائية باعتبار خيريته ، ومثالية باعتبار حكمته ،
وفاعلية باعتبار قدرته . . . وإذن فلما كان الله قديماً ،
كان العالم قديماً أيضاً . »

« هذا إلى أن ما كان قديماً ، فإن مفعوله قديم
أيضاً . وفعل الله هو عين جوهره الذي هو قديم . فالعالم
إذن قديم أيضاً » .

(ثم يحاول القديس توما بعد ذلك تفنيد هذه
الاعتراضات — على طريقته المعروفة في الرد على كافة
الشكوك — فيقول :)

« حقاً لأنه قبل أن يوجد العالم كان ممكناً أن يوجد ،
ولكن لا بحسب القوة الانفعالية التي هي الهولى ، بل

في الفصل الثاني من هذا المبحث قائلا : « هل الشر موجود في الأشياء ؟ ؛ وهذا نص حديثه :)

« . . . يظهر أن الشر ليس موجوداً في الأشياء : لأن كل ما يوجد في الأشياء إما شيء ما ، أو عدم شيء ما ، وهو اللاموجود . وقد قال ديمونسيوس في الأسماء الإلهية « إن الشر بعيد عن الموجود ، وهو أيضاً أبعد عن اللاموجود » . فالشر إذن لا وجود له أصلاً في الأشياء .

« هذا إلى أن الموجود والشئ متساوقان : فلو كان الشر موجوداً ما في الأشياء ، للزم أن يكون شيئاً ما ، وهذا مناف لما مر بنا في الفصل السابق .

« وفضلاً عن ذلك ، فإن الأكثر بياضاً هو ما كان أخلى عن السواد ، كما جاء في كتاب الجدل ، وبالمثل الأكثر خيرية أيضاً ما كان أخلى عن الشر . والله يفعل دائماً ما هو أكثر خيرية بأعظم جداً مما تفعل الطبيعة . وإذن فإن الأشياء المبدعة من الله لا يوجد فيها شيء هو بمثابة شر .

« لكن يعارض ذلك أنه لو كان الأمر كما ذكر ، لانتفت جميع النواهي وشتى ضروب العقاب التي لا تتعلق إلا بالشرور .

« والجواب أن يقال إن كمال العالم يقتضي التفاوت في الأشياء لتكتمل به جميع مراتب الخيرية . وللخيرية مرتبتان : إحداها ما بها يكون الشيء من الخيرية بحيث لا يمكن أصلاً أن يفقدها ، والأخرى ما بها يكون الشيء من الخيرية بحيث يمكن أن يفقدها . وهاتان المرتبتان موجودتان أيضاً في الوجود نفسه ، لأن من الأشياء ما لا يمكن أن يفقد وجوده كغير الفاسدات ، ومنها ما يمكن أن يفقده كالفاسدات . وتبعاً لذلك فإنه كما أن كمال العالم لا يقتضي وجود موجودات غير فاسدة فحسب ، بل يقتضي أيضاً وجود موجودات غير فاسدة ، فكذلك يقتضي أن يكون من الأشياء ما يمكن

أن يفقد الخيرية ، مما يترتب عليه أن يفقدها أحياناً . وحقيقة الشر قائمة بأن شيئاً يفقد الخير . فإذن واضح أن الشر موجود في الأشياء كالفساد سواء بسواء ، لأن الفساد أيضاً شر ما .

« إذن جوابنا على الاعتراض الأول أن الشر بعيد عن الموجود مطلقاً ، وعن اللاموجود مطلقاً : إذ أنه ليس ملكة ولا نفيماً صرفاً ، بل هو عدم خاص . وعلى الثاني أن الموجود يقال على ضربين : كما ورد في الإلهيات فيقال أولاً « موجود » كما يدل على كينونة الشيء بحسب انقسامه إلى عشر مقولات ، وبهذا المعنى يكون الموجود مساوقاً للشيء . وعلى هذا النحو لا يمكن أن يكون عدم ما موجوداً ، وبالمثل لا يمكن أن يكون الشر موجوداً .

ويقال ثانياً « موجوداً » لما يدل على صدق القضية القائم في التركيب ، ويعبر عنه بلفظ « هو » ، وهذا هو الموجود الذي يقع في جواب : « هل هو » . وبهذا المعنى نقول إن العمى هو في العين ، وبالمثل كل عدم خاص . وعلى هذا النحو يقال للشر أيضاً موجود . وقد جهل البعض هذا التفصيل ، ولاحظوا أن بعض الأشياء يقال عنها إنها شريرة ، كما لاحظوا أنه يقال أيضاً أن الشر هو في الأشياء ، فظنوا أن الشر شيء ما .

« وجوابنا على الإشكال الثالث أن الله والطبيعة وكل فاعل إنما يفعل ما هو أكثر خيرية في الكل ، لا ما هو أكثر خيرية في كل جزء على حدة ، اللهم إلا إذا كان ذلك بالنظر إلى نظام الكل . والكل الذي هو مجموع المخلوقات يكون أكثر خيرية وأوفر كمالاً إذا كان فيه من الأشياء ما يمكن أن يفقد الخيرية ، بل ما يفقدها أحياناً ، دون أن تمنعه الله من ذلك . والسبب في ذلك من جهة أن من شأن العناية الإلهية ، لا أن تنقض الطبيعة ، بل أن تحافظ عليها ، كما قال ديمونسيوس في كتاب الأسماء الإلهية ؛ ومن مقتضيات طبيعة الأشياء أن ما يمكن أن يفقد شيئاً يفقده أحياناً . ومن جهة

فإنه يسند إلى الله على أنه علته . وهذا واضح في الأشياء الطبيعية والإرادية : فقد مر في الفصل السابق أن فاعلا من حيث يصدر بقوته صورة يلحقها فساد ونقص ، يصدر بقوته ذلك الفساد والنقص . وواضح أن الصورة المقصودة من الله بالأصالة في المخلوقات هي خير نظام العالم . وقد مر فيما سلف أن نظام العالم يقتضى أن يكون فيه ما يمكن نقصه ، بل ما يتقص أحياناً . وتبعاً لذلك فإن الله بتسبيبه في الأشياء خير نظام العالم يسبب فيها الفساد بطريق اللزوم وبالعرض كقوله في سفر الملوك : « الرب يميم ويحيي » . وأما قوله في سفر الحكمة : « إن الله لم يصنع الموت » فالمراد به أنه لم يصنعه كأنه مقصود بالذات . ونظام العالم يرجع إليه أيضاً نظام العدل الذى يقتضى معاقبة الأثمة . وإذن فإن الله هو صانع الشر الذى هو العقاب ، لا الشر الذى هو الذنب . . .

« . . . وعلى ذلك فإن جوابنا على الاعتراض الأول أن هاتين الآيتين تشيران إلى شر العقاب لا شر الذنب . وجوابنا على الاعتراض الثانى أن معلول العلة الثانية الناقصة يسند إلى العلة الأولى الغير ناقصة ، باعتبار ما له من الكينونة والكمال ، لا باعتبار ما فيه من النقص ؛ كما أن كل ما فى العرج من حركة فهو متسبب عن القوة المحركة ، وأما ما فيه من العوج فليس عن القوة المحركة ، بل عن التواء الساق ، وبالمثل ، كل ما فى الفعل الشرير من الكينونة والفعل إنما يسند إلى الله على أنه علته ، وأما ما فيه من النقص فهو ليس متسبباً عن الله ، بل عن العلة الثانية الناقصة .

« ويرد على الاعتراض الثالث بأن غرق السفينة إنما يسند إلى الربان على أنه علته ، من حيث أنه لا يفعل ما يطلب لنجاة السفينة . وأما الله فإنه لا يهمل فعل ما هو ضرورى للنجاة ، وبالتالي فإنه ليس ههنا أدنى مماثلة .

(المجموعة اللاهوتية م ٤٩ ، ف ٢)

أخرى ، فإن الله هو من تمام القدرة بحيث أنه يقدر أن ينتزع من الشر خيراً ، كما قال القديس أوغسطين فى أنكير يدون . وإذن فإنه لو لم يسمح الله بوجود شر ما ، لارتفعت خيرات كثيرة : فلولا فساد الهواء لما تولدت النار ، ولولا مقتل الحمار لما حفظت حياة الأسد ، ولولا ظلم الباغى لما ظهر عدل الله وصبر المحتمل . (المجموعة اللاهوتية ، م ٤٧ ، ف ٢)

د- (يتعرض القديس توما لدراسة مشكلة الصلة بين الله والشر فيحاول أن يناقش القائلين بأن الله هو علة الشر ، مبتدئاً بعرض آرائهم ، فيقول :)

« . . . يظهر أن الخير الأعظم الذى هو الله إنما هو علة الشر ، ففى سفر أشعيا يقول الله : « أنا الرب وليس آخر ؛ أنا مبدع النور ، وخالق الظلمة ، ومجرى السلام ، وخالق الشر » . وفى سفر عاموس يقول النبي : « أم يكون فى المدينة شر ولم يفعله الرب ؟ » .

« هذا إلى أن معلول العلة الثانية يرجع إلى العلة الأولى . والخير هو علة الشر كما مر فى الفصل السابق . فإذا كان الله علة كل خير ، يلزم أن كل شر هو من الله أيضاً .

« وقد ورد فى الطبيعيات أيضاً أن علة نجاة السفينة وغرقها شيء واحد بعينه . والله هو علة نجاة جميع الأشياء ، فهو إذن علة كل هلاك وشر :

« لكن يعارض ذلك قول أوغسطين فى كتاب ٨٣ « أن الله ليس صانع الشر ، لأنه ليس علة الميل إلى اللاوجود » .

« والجواب أن يقال إن الشر القائم بنقص الفعل يتسبب دائماً عن نقص الفاعل . . . والله ليس فيه نقص ، بل هو الكمال الأعظم . فإذا كان الشر القائم بنقص الفعل أو المتسبب عن نقص الفاعل لا يمكن أن يسند إلى الله باعتباره علته . وأما الشر القائم بفساد بعض الأشياء

تحرير المرأة لقاسم أمين

بماتم
الدكتور والفقيه
القاسم

الأستاذ المساعد بجامعة عين شمس

بالمدرسة التجهيزية ، وهي الخديوية الآن . كان الفتي يعود إلى بيته ، فيوزع جهوده بين دروسه وبين قراءة كتب الأدب الفرنسي والاجتماع والتاريخ ، فيحصل أضعاف ما يحصله زملاؤه في المعرفة العامة . لم يتلق المعرفة المدرسية كأنها أول العلم ومنتهاه ، بل كان واسع الاطلاع ، جذبه الأدب لأن في أعماقه نفساً شاعرة ، وجذبه التاريخ ليعرف ماضي بلده وحاضره وجذبه كتب الدين لأنه عاش في عصر الجامعة الإسلامية ، وجذبه كتب القانون التي وجدها في مكتبة أبيه ، ولكن العجيب أن تجذبه كتب الاجتماع في ذلك الوقت المبكر .

كان قاسم مفرط الذكاء ، ولكنه لم يكن من المتفوقين في حياته الدراسية هذه ، لأنه لم يكن يستطيع أن يقاوم رغبة ملحة في توسيع دائرة اطلاعه ، ووقف بجانب والده يشجعه على هذا الاتجاه ، وكأنما كان يلوح في ولده دلائل نبوغ ، ففهمه أكثر مما فهمه أساتذته . حتى إذا اتجه اتجاه والده القانوني ، وأوفت سنوات دراسته على الانتهاء بمدرسة الحقوق ، ظهرت مقدرته على التركيز ، فكان أول الناجحين في إجازة الحقوق عام ١٨٨١ ، وتلك سن مبكرة في ذلك الوقت .

لا شك أن قاسم أمين يعتبر من أبرز المصلحين الذين ظهروا على مسرح الحياة في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن ، فقد استطاع أن يحول التيار الاجتماعي الذي كان يسير في مصر ، وأن يحمل الشعلة التي أضاءت حياة ما عرفت النور منذ قرون ، وفتحت قلب كل فتاة للنهضة الحقبة التي يتطلبها الوطن من رجاله ونسائه على السواء . وحياة هذا المصلح الكبير تعتبر صورة رائعة من صور الكفاح المستمر لتحقيق المبدأ والإخلاص للعقيدة .

ولد قاسم بالإسكندرية في أول ديسمبر عام ١٨٦٣ من أب تركي وأم مصرية ، وكان أبوه محمد أمين حاكماً لكرديستان من قبل تركيا ، ثم منحه بلده بعض الإقطاعات في مصر - وكانت في نواحي دمنهور حسب العقود التي تذكرها الأسرة ، فرحل إلى مصر ليقوم بها نهائياً . وهكذا قدر لقاسم أمين أن ينشأ في التربة المهيأة لمبدئه الذي احتضنه بعد حين .

وعندما أتم قاسم دراسة الابتدائية بمدرسة رأس التين ، انتقل به أبوه إلى القاهرة ، واختار سكناً بالحلمية - وهي إذ ذاك حي أرستقراطي - ثم ألحقه

كتابه (رأس المال) . وهذه السلسلة من رجال الثورة الاشتراكية هي التي أظهرت الطبقة العاملة ، وحاولت أن تخلص أفرادها من برائن الرأسمالية ، وانتهت أيضاً بأن ألغى الرق ، وأصبح العبيد ينعمون بما ينعم به الأحرار . كشفت الطبقة العاملة كما كشفت حقوق العبيد ، وحقوق المرأة أيضاً . فقد كانت هناك حركة نسائية في فرنسا ، وكانت هناك حركة نسائية أخرى في إنجلترا وأمريكا ، وكانت بعض ولايات أمريكا تقوم بتجربة جديدة في ذلك الوقت ، هي منح الحرية السياسية للنساء .

أفكار العدالة والحرية والمساواة والتقدم تعيش داخل أوروبا ، فهي بضاعة محلية لا تصدر إلى الخارج أبداً . ففي الخارج التكالب على منابع الثروة ولإرسال الجيوش للإبادة . استولت فرنسا على تونس عام ١٨٨١ وها هي ذى إنجلترا تقاتل لتنشب أنيابها المسعورة في جسم مصر . ويتبع قاسم أبناء القتال الدائر في بلده ، فيقرأ في الصحف الفرنسية عن مقاومة جيش عرابي وهزيمة الإنجليز في كفر الدوار وانضمام المصريين جميعاً لجيش المقاومة فيطمئن قلبه ، ولكن الأسى يستبد به بعد ذلك ، حين يقرأ عن خديعة بريطانيا للسلطان العثماني وظفرها بمنشوره عن عصيان عرابي ، وتتوالى الأنباء مسرعة عجلة عن خيانات بعض باشوات مصر ، وأخيراً تنتهي موقعة التل الكبير بانتصار سهل لم تكن تعلم به بريطانيا ، انتصار الخيانة على الشجاعة وانتصار الظلم على الحق ، وأكبر الظن أنه في الوقت نفسه انتصار للحضارة الغربية على المدنية الشرقية . كان موقفه عسيراً هناك ، فما الذي يستطيعه قاسم ؟

ولم يظل تفكيره ، فقد اقتلعت الأحداث نفسها ، ووجهته إلى الطريق . كان جمال الدين ومحمد عبده قد تواعدا على أن يلتقيا في باريس لمواصلة جهودهما من أجل تكتل المسلمين ، ومن أجل محاربة الاستعمار في مصر . وهناك بدأ المجاهدان في تأليف جمعية العروة

لم يتحير الفتى بعد ذلك وهو يبحث عن طريقه في الحياة ، فقد بعث إليه مصطفى فهمي المحامي وعرض عليه أن يعمل بمكتبه ، وقبل قاسم تحت إلحاح والده ، برغم علمه بقسوة مصطفى فهمي المتناهية على كل المحيطين به ، واختلافه معه في كثير من الأمور التي تتعلق بتدخل الأجانب في شئون مصر . وأحب مصطفى فهمي الفتى الذكي قاسماً ، ولكن فتانا لم يكن يبادل نفسه الحب ، كان يحترمه لصلته بوالده ولعلمه ، ولكنه كان يبغض فيه قسوته ووطنيته الزائفة . وقاسم وطني متحمس شأن الشباب المثقف في ذلك الوقت ، وقد كان واحداً من تلك الحلقة الذهبية التي أحاطت بجمال الدين الأفغاني . واستمع الطالب الفتى لأستاذه الشيخ يتحدث عن الوطنية وعن الجامعة الإسلامية ، وعن تنقية الدين من البدع ، وتحمس لكل ذلك شأن تلاميذ جمال الدين ، بالرغم من صغر سنه ، ولكنه أشرب تعاليمه ، واستقى من نفس الكأس التي شرب منها كل أعلام عصره .

ولم تطل إقامة قاسم بمصر ، فقد آن له أن يرحل إلى فرنسا ليم تثقيفه في بعثة من تلك البعثات التي أثرت حياتنا وأخصبنا . ويتطلع قاسم إلى الحياة من حوله فيجد تقدماً في العلوم الرياضية والطبيعية ، والحركة الصناعية في تطور هائل . وفكرة الحرية السياسية التي أتت بها الثورة الفرنسية أواخر القرن الثامن عشر قد تطورت إلى أيديولوجية جديدة يعتنقها المجتمع ، فأصبحت حرية اجتماعية ، وحقوقاً للعامل ، وإلغاء للرق ، وانطلاقاً للمرأة . وكانت محاولة الاشتراكيين منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر تهدف إلى إدراك المساواة الاجتماعية والاقتصادية إلى جانب المساواة السياسية التي اعترف بها القانون . في سنة ١٨٢١ دافع « سان سيمون » عن حقوق العمال ، وفي سنة ١٨٤٠ كتب « برودن » كتابه (ما هي الملكية ؟ هي السرقة) وفي سنة ١٨٦٧ كتب « كارل ماركس »

في الأمر بما تقتضيه حكيمته . لا بد أن يثير النديم في مشاعر قاسم الزمالة في الوطنية وفي الفكر ، ولكن ماذا يستطيع قاسم أن يصنع ؟ إنه يطبق القانون ، والنديم محكوم عليه بالإعدام ، هل يتنكر لمبادئه فيقيدته ويأخذ منه الاعتراف ولو عن طريق القسوة ؟ لا ، لم يفعل ذلك قاسم ، بل قام له من كرسيه وأحسن معاملته وأمر بأن ينظف مكانه في السجن ويضاء أيضاً ، وأن يمكن من شرب القهوة والدخان كما يشاء ، وأمه بالمال من عنده . ثم سافر إلى القاهرة ليلتمس له العفو اكتفاء بما ذاقه مدة السنوات التسع التي اختفأها ، وكانت الصحف قد بدأت حملة كبيرة من أجل الإفراج عنه . ولم يرجع قاسم إلى طنطا إلا بعد أن صدر قرار مجلس الوزراء بالإفراج عنه وإبعاده إلى الشام ومنحه مائة وخمسين جنيهاً ليستعين بها في منفاه . وكأنما كانت الأقدار تهيئ قاسمًا ليقوم بهذا العمل الوطني فيعين النديم على الخلاص لأنه لم يلبث أن عين هو وسعد زغلول مستشارين بمحكمة الاستئناف ، وهكذا بلغ قاسم أمين في الحادية والثلاثين ما لم يبلغه إلا الأقلون من رجال القضاء في الخمسين .

لم يكن قاسم يتقيد في أحكامه بحرفية القانون إذا لم يصادف النص مكان الاقتناع منه ، وهو في هذا مثل كثير من المفكرين والقضاة الذين أحدثوا بأحكامهم جديداً في العدالة وفي التشريع ، وكانت محاولة فهم دوافع المتهم ، أهم عنده من تطبيق حرفية القانون ، وتلك بذور المصلح الاجتماعي ، نجدها منذ ذلك الوقت في كثير من أحكام قاسم ، تصوراً عياً بمجهر القانون ، وحرصاً على إنصاف الضعيف من القوى ، وكأنما كان يتمثل له بلده يستبد به الاحتلال دون سند من قانون . وكأنما كانت حياة قاسم القضائية آثار طبعته حياته العائلية ، فهو عادل في معاملته لزوجته ، يقدر لها اهتمامها بشئونه ، كريم في عشرته ، يخصص لها جزءاً من وقته بعد ظهر كل يوم يتحدثان فيه ، قبل أن

الوطني السياسية ، فانضم إليها قاسم أمين ، ورأى فيها متنفساً لأشجانته وآماله . ولكن الاستعمار البريطاني استطاع أن يجرب الجمعية في باريس ، وأن يغلق أمام جريدتها كل منفذ يصل بينها وبين القراء ، فتوقفت عن الصاور ، ورحل جمال الدين ، ورحل محمد عبده ليواصلوا الجهاد الذي لا يملاونه في مكان آخر . وبقي قاسم في فرنسا ، ولم يكن بينه وبين امتحانه النهائي سوى شهر ، انقطع فيها لدراسته . وكانت النتيجة النهائية نصرأله ولكل مصري ، كان أبرز المتفوقين ، فحصل على ميدالية ذهبية ، وطلب إليه أستاذه « لرنود » أن يعمل معه بضعة شهور يكتسب فيها خبرات عملية . وفي صيف عام ١٨٨٥ أن لقاسم أمين أن يعود إلى وطنه ، فرحل إلى مصر والذكريات تتزاحم في خاطره عن الحضارة الغربية ، وعن مصر الثائرة يوم تركها ليركب البحر إلى عالم جديد عليه .

عاد قاسم ليعمل في سلك القضاء ، وكان حزب الإصلاح قد تفرق ، رحل زعيمه جمال الدين ، ورحل أستاذه الشيخ محمد عبده ، واختفى زميله عبدالله النديم وخفت صوت مصر ، ولم يعد هناك بد من أن يبدأ كل مثقف من طريق ، حتى تلتقي الطرق في ميدان تتجمع فيه كل دروب الإصلاح . انتقل قاسم بعد بضع سنوات من قسم قضايا الحكومة إلى رئاسة نيابة بني سويف ، فكان أول عمل قام به أن أطلق سراح كثيرين من المتهمين الذين سجنهم الإدارة عدواناً . فحرية الأشخاص صورة مصغرة لحرية البلاد ، ولبدأ الحرية الذي اعتنقه من قبل ، وهو عدو للاستبداد الممثل في كيان الاستعمار فليكن عاشقاً للحرية منفذاً لها بقدر ما يستطيع وما يطيق . بقي قاسم في بني سويف سنتين ، انتقل بعدها في نفس المنصب إلى طنطا ، وهناك ذاعت بعض مواهبه حتى وصلت إلى عبدالله النديم ، الرجل الوحيد من العرايين المحكوم عليه بالإعدام وكان مختفياً بمديرية الغربية منذ بداية الاحتلال المشؤم ، فقدم نفسه لقاسم حتى يتصرف

مخصص لكتبه وقتها المقدس من السابعة إلى العاشرة :
ولم يكن في حياته العائلية بهم كثيراً بالتقاليد الجامدة
التي كانت سائدة في ذلك الوقت ، فهو لا يأكل
وحده ، وإنما يأكل مع زوجته ، وهو لا يمنعها من
الخروج ، وإنما يدعها تخرج لزيارة صديقاتها ، فرأيه
في تقاليد عصره ، رأى مصلح نادر ، لا يجارى الناس
على عاداتهم إن لم يقتنع بها .

ولم تقتصر جهود هذا المصلح على دائرة عمله
الوظيفي ، فهو مؤسس « الجمعية الخيرية الإسلامية »
التي لا تزال موجودة إلى الآن « بدرب الجمايز » . وهو
أحد مؤسسي الجامعة المصرية ، التي كانت رسالتها
تهدف - عند هؤلاء المؤسسين - إلى تحطيم عتق
الزجاجة ، والخروج إلى آفاق أرحب نستطيع أن نخدم
فيها الوطن عن طريق العلم الذي لا يصلنا إلا صداه من
أوروبا ، وبذلك تسرى دماء نقية في عروقنا ، تدفعنا إلى
النشاط والتحرك . على أن أكبر عمل إصلاحى قام به ،
هو دعوته إلى تحرير المرأة ، الذي أثار ضده عاصفة
من المعارضة والتهميم ، فهو خطوة جريئة جداً في ذلك
الوقت الذي كانت الدعوة فيه إلى تعليم المرأة مجرد
بصيص ضئيل من النور يتسرب متلصصاً . ومن هنا
كانت هذه الضجة الشديدة فقد اتهمه العامة بالمروق
من الدين ، وحرّم قصر عابدين عليه ، واشتعلت
المعركة في الشام والعراق على صفحات الجرائد ،
وألفت الكتب في الرد على دعوته ، ولكن ذلك كله
لم يثبط همته ، بل وجد فيه نوعاً من الإغراء بالاستمرار
والثبات ، وهو واثق أن البذرة الصالحة لا بد أن تثبت
وتزهر ، مهما لقيت في طريقها من عقبات موقوتة ،
وهكذا ظل يحمل المشعل دون ملل ، حتى ودع الحياة
التي أحبها ، ورحل إلى موكب الخالدين في الثالث
والعشرين من أبريل عام ١٩٠٨ .

ترك لنا قاسم أمين خمسة مؤلفات تتصل جميعها
بفكرة الإصلاح الاجتماعى ، وأولها كتاب « المصريون »

الذى ألفه بالفرنسية ونشره عام ١٨٩٤ . والدارس لهذا
الكتاب يدرك أنه صورة من صور الكفاح بين الشرق
والغرب ، فهو يرد فيه على آراء الدوق الفرنسى
داركور التي نشرها في كتابه « مصر والمصريون » .
والدوق الفرنسى كان متشعباً بجملة من الآراء التي
قيدها بعض المفكرين الغربيين في القرن التاسع عشر ،
فالتقد المنصف لا يشير أحداً ، ولكن الذى أثار قاسم هو
المطاعن القاسية غير المنصفة التي رمى بها مصر وهاجم
الإسلام .

ويبدأ قاسم أمين رده وهو مؤمن بمبدأ التقدم ، وأن
هذا التقدم قد يتعرّض في بعض الأخطاء ، ولكنه في
النهاية لا بد أن يتغلب . فاذا كانت مصر في أول الطريق
فقد مرت فرنسا بنفس الطريق من قبل ، لكن الجهل
والفقر لم يقف حجر عثرة في سبيل تطورها . ثم يتحدث
قاسم بعد ذلك عن ذوبان الطبقات في المجتمع المصرى
كما لاحظ ذلك الدوق الفرنسى ، والعجيب أن الدوق
داركور حين لاحظ تبيع الطبقات أواخر القرن
الماضى هاجم ذلك الوضع لأن المجتمع لا يستقيم عنده
إلا بوجود طبقات اجتماعية متميزة ، وهنا يجد قاسم
أمامه الفرصه ليعرض للإسلام عرضاً يوضح بعض
جوانب القوة التي يجملها الدوق . فالإسلام قد ساوى
بين الناس ، ولم يجعل لمسلم فضلاً عن مسلم إلا بالتقوى
بل هو قد سبق كل النظم الثورية بألف عام حين أنكر
امتيازات المولد والثروة ، وليس في الإسلام طبقة
يصل عن طريقها الفرد إلى ربه . والإسلام من بين
الأديان جميعاً هو الذى يقرر أن عمل المرء وجهده
يرفعانه حتى يصل إلى أعلى المراتب مثلما وصل كثير من
العلماء المسلمين دون نظر إلى نسبهم .

وينتقل إلى موضوع المرأة في الإسلام ، فىرى
الإسلام قد سبق كل الشرائع في تقرير حقوق المرأة
قبل أن تعرفها أوروبا بائني عشر قرناً ، فليس للزوج
عليها إلا سلطان معنوى ومعاملة بالمعروف ، وإذا كانت

المرأة الشرقية محجبة فان ذلك لا يرجع إلى الإسلام بل يرجع إلى عصور خلت من الجهالة . على أن الحجاب في مصر ليس معناه السجن في المنازل ، فالمرأة تخرج للزيارات وللأسواق ، ولكن الحقيقة التي لا بد من التسليم بها هي الجهل ، غير أن الأمل معقود على الرغبة الموجودة عند الرجال في تثقيفهن من أجل جيل جديد . ولا يرى قاسم أمين في تعدد الزوجات ولا في الطلاق هذه البشاعة التي يراها كتاب الغرب ، لأن من الثابت إحصائياً أن المرأة الغربية هي التي تعيش لغرائزها وقد أدرك المشرع الإسلامي هذه الأخطار ، فحلل تعدد الزوجات وجعل الأصل واحدة واشترط العدالة بين الزوجات ، كما أباح الطلاق لكنه أوجب الوساطة بين الزوجين ، وجعل الطلاق أبغض الحلال إلى الله .

ثم يتناول في الفصول الأخيرة موقف الإسلام من العلم ، فيورد أحاديث الرسول في الحث على طلب العلم ، ويهاجم رأى داركور الذي ادعى فيه أن الإسلام قد وأد العلوم ، ثم يلهب حماسة حين يرى أوربا التي تأخذ علينا الضعف والفقر والجهل هي التي تقيم في سبيل تطورنا العقبات والسدود ، وفي كل مظهر من مظاهر حياتنا نجد الأيدي الأجنبية تعبت بمصالحنا في سبيل منفعتها .

منذ ذلك الوقت بدأ قاسم أمين يبحث في عيوب المجتمع ومشاكله وبدأ يضع أصابعه على كثير من التناط التي أثارها الدوق ليعيد البحث فيها بحثاً هادئاً . فكتب سلسلة مقالاته التي نشرها متتابعة في جريدة المؤيد عام ١٨٩٨ ، ثم جمعت فيما بعد تحت عنوان « أسباب ونتائج وأخلاق ومواعظ » . وقد تضمنت هذه السلسلة تسعة عشر مقالا تدور حول ثلاثة عناصر هي النواحي الاقتصادية وأسس التربية السليمة ومستوى موظفي الدولة . فنحن نتكاسل في كثير من الأحيان عن جلب الرزق وتركنا مواردنا دون استثمار فكانت النتيجة أننا أصبحنا مجال صراع الأمم الغربية من أجل السيطرة

علينا ، ويتحدث عن مغامرات الأجانب في بلادنا من أجل الربح الوفير كأنما كان ينظر بعين المستقبل إلى ما ينبغي أن تقوم به من أجل زحزحة الأجانب عن مواردنا الاقتصادية . ثم يعود فيتعمق المشاكل الاجتماعية فيجد أكثرها ترتد إلى سبب جوهرى ، هو إهمال التربية الروحية التي تعود الطفل أن يفهم الفضيلة والرذيلة وأن يمارس الفضيلة ويتجنب الرذيلة ، ولا سنبل إلى ذلك إلا أن تكون الأسرة التي نشأ فيها الطفل قد فهمت دورها حق الفهم . وبعد أن يتحدث قاسم عن أهمية التربية وأسسها ينظر نظرة نقدية تلحظ العيوب التربوية في مجتمعنا ، وتلك هي الخطوة الأولى للإصلاح دائماً .

وأول ما تقع عليه عينه هو حب النفس ، وحب النفس فطرة في الإنسان ، ولكنه إذا تضخم بحيث يصل إلى درجة الأنانية والسعى من أجل الصالح الخاص بغض النظر عن الإضرار بالغير كان رذيلة مدمرة . وإذا كانت الأم في العائلة هي المربية الأولى . فهل من الحكمة أن تكون هي نفسها مجردة عن كل حلى التربية ؟

ولعل أبرز صور الأنانية إنما تتجلى في الموظف الكثير الحديث عن أمجاده والموظف المتكاسل والموظف الذى لا ينسى لحظة مصلحته الخاصة وينسى دهرأ ومصالح الناس والموظف الذى يظن وظيفته مركزاً للتعالي والاستبداد . فكرة التربية إذن تسرى في كل مقالاته ، ولكن الفكرة التي طغت على كل فكرة سواها هي تربية النشء ، وحين فكر في تربية النشء فكر في الأسرة وفي المرأة .

وهكذا خصص قاسم أمين كتابه « المرأة الجديدة » ليرد حجج الذين يعارضون تحريرها ، فمن ادعاءهم ما يزعمون من أن المرأة مخلوق ناقص العقل والتفكير ، وأنها أضعف عزيمة من الرجل وأقل قدرة منه على مقاومة الشهوات ، وهو يرد على ذلك بأن التشريع الفسيولوجى والتجربة في البلاد التي منحت المرأة حريتها قد أثبتت أن المرأة مساوية للرجل في الملكات مثلما حدث

أن يمشی ثم يتعلم المشى بالتدرج مستنداً إلى الحائط ،
 فإذا استقل بالمشى لم يحسنه إلا بعد أن يتعرض للوقوع
 على الأرض مرات ، فلا ينبغي أن نكون كالأب
 الأحمق الذى يخاف على ولده إذا مشى أن يسقط فيمنعه
 من المسير ، حتى إذا كبر عاش مقعداً مشلولاً . ويعتمد
 على إحصاء عام ١٨٩٧ ، الذى يدل على أن جملة
 النساء اللاتي يشتغلن بحرفة أو صنعة يمثل اثنتين في كل
 مائة من مجموع النساء ، ولا يدخل فيه الفلاحات اللاتي
 يعملن في الزراعة ولا النساء اللاتي لا عائل لهن ممن
 يعشن عائلة على أقاربهن ، ويتساءل : ألا ينبغي لهذا
 العدد من النسوة أن يزودن بما يعينهن في معركة الحياة ؟
 ثم يعود فيعتمد على إحصائية وفيات الأطفال في القاهرة
 ويقارنه بوفيات مدينة ضخمة كلندن ، فرى أن عدد
 الوفيات في أطفال القاهرة يزيد على ضعف عدد الموتي
 في أطفال لندن ويرجع ذلك دون شك إلى جهل الأم
 بالثقافة الصحية .

أما الكتاب الوحيد الذى نشر بعد وفاته فهو
 « كلمات » ويشتمل على كثير من الحكم الموجزة ،
 والحكمة فلسفة الخاصة ، كما أن المثل فلسفة العامة ،
 وقد عرف العرب المثل والحكمة فهى خلاصة تجربة
 مرت بانسان عميق الإحساس ، فنحن عندما نقرأ قول
 قاسم « النفس الضعيفة تنحني للقوى وتنكش أمام الظالم
 وتهاب كل صاحب سلطة » أو ننظر إلى قوله « لا تكمل
 أخلاق المرء إلا إذا استوى عنده مدح الناس وذمهم
 إياه » أو نسمعه يقول « يوجد أناس متى رأيتهم أو
 سمعتهم تشعر بنقص في خلقهم ، كأنهم صنعوا بغاية
 السرعة ، فلم ينالوا حظهم من الإلتقان المعهود » ، حين
 نقرأ هذه الأقوال ، نحس حقيقة أنها خلاصة تجارب
 عاناها في الحياة تركزت في تلك الكلمات ، وندرك أن
 تياراً واحداً يجمع كتابه « كلمات » على تفرقه و التيار
 الإصلاحى ، وندرك كذلك أن الكتاب على صغر
 حجمه قد وعى من التجارب أكبر من حجمه بكثير ،

في ولاية « يومنج الأمريكية » . ومن الغريب أنه في
 الوقت الذى لا يعفيها القانون من العقوبة إذا ما ارتكبتها
 ولا تعفيها الشرائع السماوية من المسؤولية ، ولا يعفيها
 رأى العام من الخطأ ، لا يود أحد أن يعترف بأنها
 مختارة . فهم حين يلتفتون إلى الشرق يضعون نصب
 أعينهم امرأة مثالية ، وحين يلتفتون إلى الغرب يتمثلون
 امرأة مبتذلة ، والمعتقدات الموروثة تقيدهم قيلاً لا فكاًك
 منه في كل خطوة يخطونها ، ومن هنا نهج في كتابه
 منهجاً علمياً ، فهو يرفض أن يقبل أى دعوى من
 الادعاءات الشائعة دون أن يقوم عليها الدليل العلمى
 القاطع . وينبه إلى وجوب الأخذ بالأسلوب العلمى إذا
 أردنا أن نصل إلى نتيجة . فتتصور نظريتنا مطبقة في
 قرية ثم في مدينة ثم في إقليم ، ونتمثل النساء في جميع
 أعمارهن وأحوالهن وطبقاتهن ، وننصورهن في المدرسة
 وفي البيت وفي الغيط وفي الدكان وفي المصانع . ثم
 نستعرض حال النساء في غير بلادنا ونقف على حال
 المرأة في الأزمان الحالية والتقلبات التى طرأت عليها .
 ويرى قاسم أمين أن الحكم على استعداد المرأة
 لا يكون عادلاً ومنصفاً ومستوفياً لشروط البحث العلمى
 المحايد إلا إذا منحنا المرأة الفرصة التى منحها الرجل
 لتثقيف عقله ودعم ملكاته خلال الأجيال الطويلة ،
 ويرفض أن يصدق ما يذاع عن حرارة الجو وأثره في
 إثارة الشهوات ، مما يتذرع به الداعون إلى حبس المرأة
 في البلاد الشرقية ، ما لم يتم على صحة هذا الزعم دليل
 علمى ، ويستشهد برأى عالم إيطالى يقول إن العفة
 تكتسب بمنح الحرية للمرأة ، وأن اختلاف الأجواء
 لا أثر له في ذلك . ويعتمد على علم النفس وعلم وظائف
 الأعضاء في التبدليل على أن قوة البنية وسلامة الأعصاب
 هما أهم ما يعين الإنسان على ضبط نفسه . ويقيم الدليل
 من حياتنا السياسية على أن الحرية هى منبع الخير للإنسان
 وأصل ترقيته وكماله الأدبى ، ثم يبين أن النمو الأدبى
 لا يختلف في سيره عن النمو المادى ، فالطفل يحبو قبل

ونؤكد أن كل كتبه تترند إلى نبع واحد يتدفق في كل الاتجاهات ، الدراسات والنقد والمقالات والحكم ، وهو الإصلاح الاجتماعي .

• • •

تحرير المرأة

ولكن كتاباً واحداً من مؤلفات قاسم هو الذي أثار ضجة وصراعاً وهو في الوقت نفسه الذي كتب لقاسم الخلود ، ذلك هو «تحرير المرأة» كما قلنا . وعندما اخترمت فكرة هذا الكتاب في ذهن قاسم ، عرض على صديقه أحمد شفيق أن يشاطره العمل في تأليف الكتاب ، فاعتذر بأن الأفكار لم تنهياً بعد لقبول مثل هذه الدعوة ، وزاد اعتذار الصديق من حماسة قاسم أمين ، فلو انتظر المصلحون دائماً رضاه الرأي العام لما تغير العالم عما كان عليه في العصور البدائية . إنه يستطيع أن يمضي وحده ليهيئ الأفكار للإصلاح الاجتماعي ، لإصلاح نصف المجتمع ، وغاية ما يريد هو أن يلفت المجتمع إلى ما وصل إليه ، لا أن يحقق كل ما يرغب فيه «لأن تحويل النفوس إلى وجهة الكمال في شئونها مما لا يسهل تحقيقه ، وإنما يظهر أثر العاملين فيه ببطء شديد في أثناء حركته الخفية» . وهو يعلم أن الناس لا تقبل آراءه ببساطة ، ولكنه لا يرجع عما يعتقد أنه الحق .

يرى قاسم المسلمين منتشرين في أطراف الأرض ، فهل هم أنفسهم متحدون في عاداتهم وتقاليدهم وأساليب حياتهم ؟ أليست الحقيقة أن لكل أمة في كل فترة من الزمن آداباً خاصة بها ترتبط بمدى تقدمها العقلي والاجتماعي ؟ إن بقية الحقيقة أن هناك تلازماً بين انحطاط المرأة وانحطاط الأمة . إن الغربي الذي يحب أن ينسب كل شيء إلى دينه ما دام راقياً ، يعتقد أن المرأة الغربية قد ترفت لأن دينها قد ساعدها على نيل حريتها ، والواقع أن الإسلام قد سبق كل الشرائع في تقرير مساواة المرأة

للرجل ، فأعلن حريتها واعتبر لها كفاءة شرعية يوم كانت في حضيض الانحطاط عند كل الأمم . لماذا إذن هوت المرأة إلى هذه المنزلة السيئة ؟ لا دخل للإسلام في ذلك ، ولكنها عادات ورثناها عن الأمم التي انتشر فيها الإسلام ، فلم تبدل تقاليدها بعد أن أسلمت ، ثم كانت الحكومات الإسلامية سبباً في استمرار تلك التقاليد القاسية ، فالحاكم يستبد بالبحكوم والرجل يستبد بالمرأة .

بعد هذا التمهيد الذي عرض فيه لحالة المرأة السيئة وحاول أن يتتبع الجذور التاريخية لتلك المنزلة وينبه إلى براءة الإسلام منها ، بدأ يرد على سؤال كان يردد على صفحات الجرائد في ذلك الوقت عن «الرجل والمرأة وهل يتساويان» مع وضوح قوته الجسدية والعقلية ؟ فيرى قاسم أن الرجل إذا فاق المرأة فذلك يرجع إلى أنه قد مارس الأعمال العضلية والعقلية فقويت بنيته ونما عقله يدوام الممارسة في الوقت الذي حرمت فيه المرأة من استعمال القوتين تقريباً ، فلا شيء إذن يمنع المرأة المصرية من الاشتغال بالعلوم والآداب والفنون الجميلة والتجارة والصناعة مثل المرأة الغربية إلا جهلها وإهمال تربيتها .

ولكن البيئة مختلفة هنا والعقول غير مهيأة ، فيتواضع في مطالبه حتى تنهياً تلك العقول بفعل التطور لقبول المزيد . ولم يدع قاسم إلى خروج المرأة لميدان العمل إلا في حالات الضرورة كأن يتوفى زوجها أو يكون فقيراً محتاجاً إلى المساعدة ، أو لم تزوج إطلاقاً فلا بد لها إذن من التعلم لتمكين من العمل في وظيفة شريفة بدلا من الانزلاق إلى هاوية الرذيلة . ولكن الدعوة إلى العمل برغم الشروط التي وضعها ، كانت غريبة على المجتمع ولم يكن من الممكن أن تجتذب أنصاراً عديدين في وقت سريع لسيطرة المحافظة الشديدة .

ولا سبيل إلى سعادة الأمة إذا لم يسعد الزوج في بيته ولم تسعد الزوجة مع زوجها ، ولم يسعد الأبناء في

ولكن هل دعا قاسم حقيقة إلى السفور ؟ الواقع أنه لم يدع إلا إلى الحجاب الشرعى ، فالغربيون قد غالوا في السفور إلى درجة قد يصعب معها أن تتصون المرأة ، ونحن غالبنا في الحجاب حتى صيرنا المرأة متاعاً من المتعديت ، وحرمانها نعمة الحياة الحقة ، وبين هذين التقيضين درجة تسمو عليهما ، هى درجة الحجاب الذى حدده الإسلام .

وينقل قاسم عن « لاروس » أن نساء اليونان كن يستعملن الحجار إذا خرجن ويخفين وجههن بطرف منه كما هو الآن عند الشرقيين ، معنى هذا أن الحجاب لم يستحدثه المسلمون ، وأن المغلاة فيه كانت معروفة قديماً عند كثير من الأمم ، فاذا كنا قد غالبنا نحن أيضاً فيه ، فما ذلك إلا اتباع لعادة موروثه ألبسناها لباس الدين كسائر البدع التى تمكنت من الناس باسم الدين . وقد اتفق الأئمة على أن الوجه والكفين مما يباح للمرأة أن تظهر بها دون حجاب أمام الأجنبي ، والمذهب الشافعى يبرر ذلك بأن المعاملة والشهادة تستدعى سفور الوجه واليدين ، والمالكية والحنابلة يتفقون على هذا أيضاً ، وينقل نصوصاً كثيرة للفقهاء تؤكد هذا الرأى حتى إذا خلص منه راح يسوق من الحجج المستخلصة من واقع حياتنا ما يثبت به ضرورة الاقتصاد على الحجاب الشرعى ، فمن الغريب أن تحضر المرأة مغلفة من رأسها إلى قدمها ثم تتبع أملاكها أو توكل فى زواجها ، وكثيراً ما أظهرت الوقائع القضائية مآسى التزوير فى مثل هذه الأحوال ، فتزوج المرأة بغير علمها وتجرّد من أملاكها على جهل منها . ثم كيف يمكن لامرأة محجبة أن تزاول عملاً تعيش منه إن كانت فقيرة ؟ وكيف يمكن لتاجرة أو زارعة أو عاملة أن تتحرك فى قيدها ؟ لا شك أن هذا لم يسمح به الشرع ولا يسمح به العقل .

أخوف الفتنة إذن هذا الحجاب ؟ هل اعتبرت عزيمة الرجل أضعف من عزيمة المرأة ، حتى أبيع

بيئة صالحة . والطفل لا يعيش إلا بين النساء . فى الفترة التى يكون فيها عقله ونفسه أشبه بصحيفة بيضاء قابلة لكل ما ينتش فيها سواء أكان خيراً أم شراً . ومن جهل الأم أن تترك طفلها مشرداً فى الطرقات يتمرغ فى الأتربة تمرغ صغار الحيوانات ، وأن تملأ قلبه فرعاً بالجن والشياطين وألا تعرف من وسائل الحفاظ عليه سوى تعليق التعاويذ والطوف حول القبور والتسبح بالأضرحة . إننا نجد فى هدى نبينا ما ينبغى أن نفتدى به حين قال فى شأن عائشة : « خذوا نصف دينكم عن هذه الحميراء » . وعائشة امرأة لم تؤيد بوحي وإنما سمعت فوعت وعلمت فتعلمت ، ولذا ينبغى أن نبدأ بتربية المرأة تربية تنقذنا من جميع العيوب التى يقدفنا بها الأجنبي كل يوم ، وترتد كلها إلى إهمالنا تربية المرأة .

ولكن ما بال أكثر الرجال يعارضون تعليمها وتثقيفها فى الوقت الذى يشكون فيه من الشكوى من جهالتها ؟ لقد رسخ فى أذهانهم أن تعليمها وعفتها لا يجتمعان ، والواقع أن البطالة التى ألفتها النساء عندنا وصارت طابع حياتهن هى أم الرذائل ، والتعليم يرفع من قدر المرأة ويرد إليها إحساسها بشخصيتها وكيانها ويسمح لها أن تفكر فى أعمالها ، والمرأة المتعلمة تخشى عواقب الأمور ويكون لها من كرامتها ما بصونها عن الدنس .

إلى هنا كان قاسم يعرض لموضوع تربية المرأة وتعليمها عرضاً منطقياً ، يسوق فيه الأدلة العقلية ، ولكنه حين ينتقل للموضوع الخاص بحجاب المرأة سئى أثر قراءاته الدينية ، لأن القرآن الكريم والحديث الشريف عرضاً له من قبل ، وهو يمس جوهر الحياة الاجتماعية الإسلامية . ثم إن قاسم قد أيد الحجاب من قبل حين رد على الدوق الفرنسى ، فلا ينبغى حين يدعو إلى السفور اليوم أن يكون متناقضاً مع نفسه ،

للرجال أن يكشفوا وجوههم لأعين النساء ، ومنع النساء من كشف وجوههن لأعين الرجال ؟ إن على من تخاف الفتنة من الرجال أن يفض بصره كما أن على من تخافها من النساء أن تغض بصرها ، والقرآن صريح في ذلك حين يقول : « قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ، ذلك أزكى لهم ، إن الله خبير بما يصنعون وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ، ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها » . على أن أسباب الفتنة ليست فيما ظهر من أعضائها وما خفى ، بل فيما يصدر عنها من أفاعيل أثناء سيرها ، والنقاب من أشد أعوان المرأة على ذلك إذ هو يخفي شخصيتها ؛

ولكن الحجاب من مفاهيمه أيضاً قصر المرأة في بيتها والحظر عليها أن تخالط الرجال . ونساء النبي كن مأمورات بالاستقرار في بيوتهن ، فإذا عن نساء المسلمين ؟ إن قوله تعالى في نساء النبي « لستن كأحد من النساء » يشير إلى عدم الرغبة في المساواة . والحجاب على ما ألفناه مانع عظيم يحول بين المرأة وارتقاؤها وبذلك يحول بالتالي بين الأمة وتقدمها . وربما يقال إن في الإمكان أن تكمل المرأة دراستها وتربيتها في بيتها ، ولكن الحقيقة أن الحجاب يحجب المرأة عن العالم ، فلا ترى إلا سفايف الأحداث في بيتها ، ويقتل الرغبة في التفكير وفي الحركة نفسها . ولو أخذنا رجلاً بلغ الأربعين من عمره وحجبناه عن العالم ، وألزمناه أن يعيش بين أربعة جدران وسط النساء والأطفال والخدم ، لشعر بالتخطا تدرجى في قواه العقلية والجسمية . لذلك تصاب أغلب نساتنا بالتشحم أو فقر الدم ، ومتى ولدت مرة تداعت بذبتها وذبل جسمها وظهرت عجوزاً وهى في ريعان شبابها ، على أن المرأة التى تخالط الرجال تكون أبعا عن الأفكار السينة من المرأة المحجبة ، لأنها اعتادت الاختلاط بحيث أصبح أمراً طبيعياً . وبدهى أن المرأة التى تحافظ على شرفها وهى غير محجوبة ، لها

من الفضل أضعاف ما لزميلتها لأن عفتها اختيارية ، أما تلك فعفتها قهرية ، ولا أدرى كيف نفتخر بعفة نساتنا ونحن نعتقد أنهم مصونات بقوة الحراس وارتفاع الجدران . أيقبل من يحين دعواه أنه رجل طاهر لأنه لم يرتكب جريمة وهو في السجن ؟

وبعد أن أحس قاسم أنه فند حجج رجال الدين بالرجوع إلى مفاهيم الإسلام في أصولها ، وأوضح أثر الأسلوب المتبع في فساد الطبائع وتزييف الحقائق ، وفند الآراء الشائعة ، لم يبق أمامه إلا أن يستثير النخوة ويستحث المشاعر . الغريب حقاً ألا يوجد رجل فينا يثق بمرأته مهما اختبرها وعاشت معه ، ومن العار ألا نتق في أمهاتنا وبناتنا ونتصور أنهم لا يعرفن صيانة أنفسهن ، ثم ماذا يفيد الرجل أن يمتلك جسم المرأة إذا غاب عنه قلبها ؟ ثم بعد ذلك ألا يبدد الرجل منا أمواله دون مبرر حين يبني بيتين ويوئث بيتين ويأتى بفريقين من الخدم ، فريق للرجال وفريق للنساء في قسم الحریم ، ثم لا بد له أن يأتى بعربتين لأننا لا نقبل أن يركب الرجل مع زوجته أو حتى مع والدته عربية واحدة ؟ إن الجرائم ترتكب من حولنا ، فالقتل والنهب والقذف وغيرها ترزعج الساكن وتقلق المطمن ومع ذلك نتحمل مصائبها ونجهد في تطهير المجتمع منها بالطرق المشروعة عن طريق القانون أو التربية . فلم استثنينا خطيئة المرأة ، وصنعنا بها ما لم نصنع بالرجل ؟

ومن العجيب أن الحجاب نفسه قد رق حتى صار فتنة لا سراً ، ونحن في مرحلة تطور سوف تستمر حتى تبلغ مداها ، فالحكمة أن نتداركها بتنظيم التيار لا بالوقوف أمامه ، وذلك عن طريقين ، أولهما أن يكون حد السفور هو الحجاب الشرعى ، وثانيهما التحصين عن طريق التربية السليمة . ولكن هل قال قاسم كل ما يريد ؟ لا فقد كان يعلم أن الطفرة مهلكة ، وحتى التطور والانتقال لا بد أن تحدث فيه أخطاء ،

ولكنه يؤمن بأن إمكانية المرأة تستطيع أن تخدم المجتمع ، وأنه لا يستطيع أن يسبق عصره بمدى طويل ، فلا يستطيع أن يقول إلا ما يمكن أن يستسيغه جانب على الأقل من أهل عصره ، وعلى مدى الأيام سينتقل التطور من مرحلة إلى مرحلة .

بعد أن ناقش قاسم القضية وأحس أنه انتهى فيها إلى رأى قاطع ، انتقل إلى موضوع من أخطر الموضوعات وأكثرها أهمية ، وهو موضوع المرأة والأمة . وهو يبدوه متسائلاً عن سر ضعف الأمة الإسلامية ذلك السؤال الذى طالما رده من قبل أساتذته ، ثم يجيب عنه بأن ضعفنا العلمى هو السبب ، فقد سبقنا عصر البخار والكهرباء ولم نلحق به ، فأتانا الغربى غازياً ، لأنه ملك القوة العلمية . ومن المحال أن نأمل فى نهضة علمية شاملة ما لم تكن الأمهات قادرات على تهيئة جيل جديد للنجاح . فاحتياط المرأة إذن هو أكبر عقبة تقف أمامنا ولا بد أن نزيل تلك العقبة . وقد أثبتت المرأة فى أوروبا أن انحطاطها كان عارضاً لا طبيعياً ، فقد وصلت إلى درجة لم يكن يحلم بها أكبر المصلحين فى يوم من الأيام . فهى رأس مال عظيم نحن مقصرون فى الانتفاع به ، مثلنا مثل الغنى الذى يدفن ماله ، ولو استثمره لعاد بالنتفع عليه وعلى بلده . وإذا كانت المرأة الغربية قد دخلت الوظائف العامة ، فالمرأة الشرقية تستطيع أن تخدم بلدها متى ترقى ، على الأقل عن طريق الجمعيات الخيرية ، وما أكثر حاجتنا إلى تلك الجمعيات وما أشد قدرة المرأة على العمل فيها لما جبلت عليه من رقة الإحساس والصبر الطويل الذى لا يتحملاه أعظم الرجال جلدأ .

هل تضرب الأمثلة من التاريخ ؟ إن طائفة عظيمة من الأحاديث النبوية قد رويت عن عائشة وأم سلمة وغيرهما من أمهات المؤمنين ونساء الصحابة . وهل ننسى أن عائشة قد تدخلت فى مسألة الخلافة وكانت

رئيسة للحزب المعارض فى يوم ما ؟ وهل ننسى أيضاً أن عدداً كبيراً من النساء اشتهرن بخدمة العلم ؟ إن الناظر إلى هذه الفروع جميعاً يجدها ترتد إلى أصل واحد هو تربية المرأة . حرمانها التربية السليمة وحجبناها عن الدنيا وعن نور المعرفة ، فعشنا معها فى الظلام ، فلكى تشرق الشمس ثانية علينا ينبغى أن نفتح النوافذ ، لئرى شروق صباح جديد .

وبعد أن انتهى قاسم من عرض فكرته وتحليلها ، رأى أن أحكامنا الشرعية نفسها بحاجة إلى الوقوف عندها . فينظر إلى آراء الفقهاء فى الزواج وتعدد الزوجات والطلاق ، ويعود ينظر مرة ثانية إلى نصوص التشريع فتتملكه الحيرة . فالقرآن يقول : « ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها ، وجعل بينكم مودة ورحمة » . والفقهاء يعرفون الزواج بأنه « عقد يملك به الرجل بضع المرأة » فأى اختلاف بين مفهوم القرآن ومفهوم الفقهاء حول الزواج ؟ إنه فى عرف الفقهاء صلة مادية محضه ، وفى عرف القرآن صلة قوامها المحبة . ولما وصلت منزلة الزواج إلى هذه الدرجة عند الفقهاء سرى أثرها بين المسلمين ، وكان من نتائج ذلك أن يتم عقد الزواج قبل أن يرى كل من الزوجين صاحبه ، فى حين أن أحاديث الرسول تبيح أن ينظر الرجل إلى خطيبته ، لأن العلاقة الزوجية تقوم على توافق بين نفوس الزوجين واثلاف بين الطباع والأخلاق ، فأين نحن من هذا ؟ إن الجيل الجديد لا يرضى الزواج بزوجة لم يرها وأم جاهلة لأبنائه ، فينبغى أن نزن مطلبه بميزان العقل والشرع ، وهو فى الحقيقة ليس إلا رجوعاً إلى الأصول النقية للإسلام . وإذا رجعنا إلى تلك الأصول ، وجدنا آية تعدد الزوجات تعلق وجوب الاكتفاء بزوجة واحدة على مجرد الخوف من عدم العدل ، ثم تصرح آية أخرى بأن العدل غير مستطاع ، ولا يعذر رجل يتزوج أكثر من امرأة إلا فى حالة الضرورة ، كأن تصاب امرأته بمرض مزمن أو تكون

حين فتح لها باب الحياة الطليقة ، أدرك كثير من المفكرين أن الأيام لا بد أن تسير بها مسرعة إلى نهاية الطريق .

والسؤال الذى يبقى بعد ذلك يتعلق بمنهجه في عرض آرائه . فنحن عندما نقارن بين أسلوبه وأسلوب بعض معاصريه ندرك أن قاسماً كان من الكتاب الذين تحلوا من قيود الصنعة وكتبوا بأسلوب حر جديد أشبه شئ بالتيار الصافى الذى ذهب بكل الشوائب التى تجمعت على مر القرون . وإلى جانب ذلك نلاحظ روح المنطق الجدى ، فهو يذكر لنا القضية ويعرضها عرض المحامى الذى يريد أن يكسب القضية ، ومن أجل هذا نجده في كثير من الأحيان يقسم الفكرة إلى جزئيات يناقش كل واحدة منها من كل وجوهها ، حتى إذا انتهى منها تجمعت الصورة الكلية في الإطار العام .
والنماذج التالية من كتاب « تحرير المرأة » توضح خصائصه السابقة :

نصوص مختارة

١ - « عاشت المرأة في انحطاط شديد أياً كان عنوانها في العائلة ، زوجة أو أمماً أو بنتاً ، ليس لها شأن ولا اعتبار ، ولا رأى ، خاضعة للرجل لأنه رجل ولأنها امرأة . ففى شخصها في شخص الرجل ، ولم يبق لها من الكون ما يسعها إلا ما استتر من زوايا المنازل ، واختصت بالجهل والتحجب بأستار الظلمات ، واستعملها الرجل متاعاً للذة ، يلهو بها متى أراد ، ويقذفها في الطرق متى شاء ، له الحزبية ولها الرق ، له العلم ولها الجهل ، له العقل ولها البله ، له الضياء والفضاء ، ولها الظلمة والسجن ، له الأمر والنهى ولها الطاعة والصبر ، له كل شئ في الوجود وهى بعض ذلك الكل الذى استولى عليه . من احتقار المرأة أن يطلق الرجل زوجته بلا سبب . من احتقار المرأة أن يقعد الرجل على مائدة الطعام وحده ثم تجتمع النساء من أم وأخت وزوجة

عاقراً . أما تعدد الزوجات في غير هذه الحالة ، فليس إلا نتيجة لاعتبار المرأة متاعاً كسائر المتاع الذى يملكه الرجل . على أن قيام العداوات بين أعضاء العائلة الواحدة نتيجة لتعدد الزوجات كنفيل بأن يصرف الرجل العقل عن هذا التعدد وأن يكبت شره في طلب اللذائذ . وكذلك الأمر بالنسبة للطلاق ، فالمطلع على إحصائية الطلاق في مدينة القاهرة خلال السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر يدرك أن كل أربع زوجات يطلق منهن ثلاث وتبقى واحدة فقط ، وهى نسبة مزعجة توضح مدى الانهيار الذى أصاب الأسرة عندنا . وإطلاق الحرية للزوج في الطلاق مهما كان أرعن أو عابثاً ، أمر خطير بالنسبة لكيان الأسرة ، وإذا رجعنا إلى النصوص القرآنية والأحاديث النبوية ، وجدنا أبغض الحلال إلى الله الطلاق ، ووجدنا أن مضمون القرآن يحتمل أن يكون الطلاق أمام القاضى الذى يحاول التوفيق وإصلاح ما بين الزوجين قبل أن يمزق وثيقة الرباط المقدس . وأخيراً ، أليست الزوجة المثقفة الواعية قادرة على رأب الصدع في أكثر الأحيان ؟ أليست قادرة على احترام زوجها فلا يفكر في تعدد الزوجات ولا يفكر في الطلاق ؟ يرى صديقة ورفيقة له في رحلة الحياة الشاقة فهون متاعب الرحلة وهو يستند إلى ذراعها ، ولا يعود يفكر إلا في سعادة بيته وأبنائه . وهكذا حاول قاسم أن يجتهد في الشريعة الإسلامية ، ورأى نصوص القرآن وأحاديث الرسول ، تحت النور الذى أضاءه فقهاء مجتهدون مثل الشيخ محمد عبده .

والواقع أننا إذا نظرنا إلى آراء قاسم أمين اليوم رأينا أنه لم يكن مسرفاً ، فهو قد دعا إلى الحجاب الشرعى ، ودعا إلى تربية المرأة وتحميلها مسئولية جيل جديد يطمح في نهضة قومية شاملة . ونقف اليوم لننظر إلى مطلع القرن العشرين ، فنسمع قاسماً ينادى بأرائه ، وتتعالى الصرخات ضده ، ونعود ننظر إلى الحاضر ، فنرى المرأة قد تبوأ مكاناً رفيعاً ، فلا تعلق وجرهنا الدهشة ، ذلك أن قاسماً

ويأكلن ما فضل منه . من احتقار المرأة أن يحال بينها وبين الحياة العامة والعمل في أى شىء يتعلق بها ، فليس لها رأى في الأعمال ولا فكر في المشارب ولا ذوق في الفنون ولا قدم في المنافع العامة ولا مقام في الاعتقادات الدينية ، وليس لها فضيلة وطنية ولا شعور ملي .

٢ - « أليس من جهل الأم بقوانين الصحة أن تهمل ولدها من النظافة فيعلوه الوسخ وتتركه متشرداً في الطرق والأزقة يتمرغ في الأتربة كما تتمرغ صغار الحيوانات ؟ أليس من جهلها أن تدعه كسلان يفر من العمل ويضيع وقته الذى هو رأساله مضطجعاً أو نائماً أو لاهياً مع أن سن الطفولة لا يعرف الكسل ، وهو سن النشاط والعمل والحركة ؟ أليس من أثر جهلها أننا جميعاً مصابون بشلل في أعصابنا حتى صرنا لا نتأثر من شىء مهما بلغ في الحسن والقبح ؟ فاذا رأينا عملاً جميلاً مدحناه من طرف اللسان ، وإذا شاهدنا فعلاً قبيحاً استهجنناه بهز الرعوس وظاهر من القول بدون أن نشعر بانبعاث باطنى يقهرنا على الاندفاع إلى الأول ولا على الابتعاد عن الثانى ؟ أليس من جهلها أن تسلك في تأديب ولدها طريق الإخافة بالجن والعفاريث وأن تأخذ من وسائل صيانه ووقايته من المضرات تعليق التعاويذ بالطواف به حول القبور وفي زوايا الأضرحة ، وغير ذلك مما لا يبالي به إلا الجاهلون بأصول الدين وفضائل الأعمال ، وله من الأثر السيئ في أنفس الناشئين بل وفي أرواح الرجال ما يجرد إلى كل شر ويبعد عن كل خير ؟ »

٣ - « وأما خوف الفتنة الذى نراه يطوف في كل سطر مما يكتب في هذه المسألة تقريباً فهو أمر يتعلق بقلوب الخائفين من الرجال وليس على النساء تقديره ولا هن مطالبات بمعرفته . وعلى من يخاف الفتنة من الرجال أن يغيض بصره كما أنه على من يخافها من النساء

أن تغض بصرها . والأوامر الواردة في الآية الكريمة موجهة إلى كل من الفريقين بغض البصر على السواء . وفي هذا دلالة واضحة على أن المرأة ليست بأولى من الرجل بتغطية وجهها .

« عجباً ، لم لم يؤمر الرجال بالتبرقع وستر وجوههم عن النساء إذا خافوا الفتنة عليهن ؟ هل اعتبرت عزيمة الرجل أضعف من عزيمة المرأة ، واعتبر الرجل أضعف من المرأة عن ضبط نفسه والحكم على هواه ، واعتبرت المرأة أقوى منه في كل ذلك حتى أبيع للرجال أن يكشفوا وجوههم لأعين النساء مهما كان لهم من الحسن والجمال ، ومنع النساء من كشف وجوههن لأعين الرجال منعاً مطلقاً خوف أن يفلت زمام هوى النفس من سلطة عقل الرجل فيسقط في الفتنة بأية امرأة تعرضت له مهما بلغت من القبح وبشاعة الخلق ؟ » .

٤ - « وإن سمح لى القارئ أن أبدى هنا كل ما أظنه صواباً ، أقول لا يمكننى أن أفهم أن الطلاق يقع بكلمة مجرد التلفظ بها مهما كانت صريحة . نعم إن الأعمال الشرعية لا تستغنى عن الألفاظ إذ لو حللنا أى عقد لوجدناه مركباً من ظهور لإرادة أو مطابقة لإرادتين حصل الاستدلال عليهما أو عليهما من الألفاظ التى صدرت شفاهياً أو بالكتابة ، ولذلك فليس الغرض الاستغناء عن الألفاظ وإنما مرادنا أن اللفظ لا يجب الالتفات إليه في الأعمال الشرعية إلا من جهة كونه دليلاً على النية . فينتج من ذلك أنه يجب أن يفهم أن الطلاق إنما هو عمل يقصد به رفع قيد الزواج وهذا يفرض حتماً وجود نية حقيقية عند الزوج وإرادة واضحة في أنه إنما يريد الانفصال من زوجته ، لا أن يفهم كما فهمه الفقهاء وصرحوا به في كتبهم أن الطلاق هو التلفظ بحروف (ط ل ا ق) . »

تدبير المتوحّد لابن باجه

بعتام
الدكتور محمد مصطفى حامى

أستاذ التصوف الإسلامى وفلسفته بمعهد الدراسات الإسلامية

بين المشرق والمغرب

يلاحظ المتأمل فى تاريخ الحياة العقلية والروحية الإسلامية أول ما يلاحظ أن شمس الفكر والروح الإسلاميين قد بزغت أول ما بزغت من المشرق العربى ، فإذا هى قد ملأت العالم نوراً وعرفاناً ، وأشاعت فيه من الحركات الفلسفية الحصية ، والعلمية المنتجة ، والروحية المشرقة ، ما كان له أبعد الآثار فى تاريخ الحضارة العربية ، بل فى تاريخ الحياة الإنسانية كلها .

على أن هذه الشمس المشرقة لم تلبث أن دارت بها دوائر الزمن ، وأن عدت عليها عوادي الخطوب والحن ، فإذا هى تزاور عن العقول والأرواح تارة ، وتقرض العقول والأرواح تارة أخرى ، وما فتئت كذلك حتى قضى عليها زماناً بأن تجنح إلى المغيب عن المشرق الذى طلعت منه ، وأفاضت أنوارها عليه ؛ ولكنها لم تغب لكى تغرب إلى غير ما إشراق ، وإنما هى قد غابت من المشرق حيناً من الدهر ، وكانت غيبتها مما تكاثف حولها من سحاب وضباب ، وما سترها عن الأنظار والأذواق من حجاب ، ثم سرعان ما قويت

أنوارها واشتدت ، فإذا هى تعود مرة أخرى إلى الإشراق ، فتشيع أشعتها فى كل الآفاق ، وتملأ بهديتها كل الأنظار والأذواق ؛ ولكن إشراقها فى هذه المرة لم يكن كما كان فى المرة الأولى من المشرق ، وإنما كان إشراقاً عجباً ولكنه ملائم لطبيعتها ، لأنه كان إشراقاً من المغرب الذى لا يختلف فى بيئته عن بيئتها ، لا سيما أن هذه البيئة أو تلك كانت سواء فى كل من المشرق والمغرب فيما يستظلان به من ظل الإسلام ، وفيها ينهلان منه من مناهل صافية انبثقت مياهاها الشافية على يد محمد عليه الصلاة والسلام ، ثم على أيدي الصحابة والتابعين ، ومن جاء بعد أولئك وهؤلاء من الزهاد والعباد والصوفية الصالحين ، والفقهاء والمتكلمين والفلاسفة والحكماء الأشرقيين ، وغير أولئك وهؤلاء من قادة الفكر والروح المصلحين .

وحسبنا من هذه الصفوة الممتازة أن نشير إلى من ظهر منهم من الفلاسفة فى كل من المشرق والمغرب الإسلاميين ، لأن موضوعنا بالفلسفة الإسلامية ألصق ، وصلته بها وبتاريخها أوثق : فقد عملت الفلسفة عملها ، وآتت أكلها ، فى حياة الفكر العربى فى المشرق الإسلامى أولاً على أيدي الكندي والفارابى وابن سينا وابن الهيثم

بشيء من علم المنطق ، فنظروا فيه ، ولم يفض بهم إلى حقيقة الكمال ، فكان فيهم من قال :

برح بي أن علوم الورى

اثنان ما إن فيهما من مزيد

حقيقة يعجز تحصيلها

وباطل تحصيله ما يفيد

ثم خلف من بعدهم خلف آخر ، أخذق منهم نظراً ، وأقرب إلى الحقيقة ، ولم يكن فيهم أثقب ذهنياً ، ولا أصح نظراً ، ولا أصدق روية ، من أبى بكر ابن الصائغ « ابن باجة » . غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية ، قبل ظهور خزائن علمه ، وبث خفايا حكمته .

وأما من كان معاصراً له ممن لم يوصف بأنه في مثل درجته فلم نر له تأليفاً . وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا فهم بعد في حد التزايد ، أو الوقوف على غير كمال ، أو ممن لم تصل إلينا حقيقة أمره . (ابن طفيل : حى بن يقظان ، تحقيق وتعليق أحمد أمين ، طبعة دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٢ ، ص ٦١ - ٦٢)

سيرة ابن باجة

فيلسوفنا هو أبو بكر محمد بن يحيى الصائغ ، ويعرف بابن الصائغ ، وبابن باجه ، وباجه (بتشديد الجيم) هى - كما يقول ابن خلكان - كلمة أفرنجية معناها « فضة » ، كما يطلق عليه رجال المدرسة اللاتينية فى أوروبا اسم « افنيس » Avenpace .

ولا يعرف عن حياة ذلك الفيلسوف فى نشأتها وتطورها أشياء كثيرة من شأنها أن تعطى عنه ترجمة كاملة ، أو تعين على تأليف سيرة له متكاملة ، إلا أنه ولد فى سرقسطة حين كان القرن الخامس الهجرى قد أشرف على نهايته ، وإلا أن ذلك كان فى ظل دولة المرابطين الذين كان لإلهم أمر الحكم فى المغرب

وابن مسكويه والرازى الطيب وإخوان الصفاء والبيروني والغزالي وكثير غيرهم من الفلاسفة الخالص وغير الخالص ، ثم انتقلت هذه الفلسفة من المشرق إلى المغرب على أيدي الرحالة الذين رحلوا عن بلادهم فى الأندلس إلى بلاد المشرق ، على نحو ما رحل مسلم بن محمد الأندلسي ، فكانوا يعودون ومعهم نسخ من الكتب والرسائل التي صنفها الفلاسفة من أهل المشرق ، ومن ثم عرف مسلمو أسبانيا وغيرهم من أهل الكتاب فى شمالي أفريقيا وصقلية ، مجسفات الفارابي وابن سينا وإخوان الصفاء والغزالي ، وظهرت طائفة صالحة من العلماء والفلاسفة فى المغرب ، تأثرت فلاسفة المشرق ، فكان ابن باجة الذى تأثر الفارابي ، وكان ابن طفيل الذى تأثر ابن سينا ، وكان ابن رشد الذى نقد الغزالي وفند آراءه ، وكان غير أولئك وهؤلاء علماء فى الطبيعيات والرياضيات ، وفلاسفة أصحاب أنظار فى المسائل الكلامية والإلهيات ، وفى الأمور التي تتصل بالأخلاق والاجتماع والسياسة وغيرها من العمليات ، وفى غير هذا كله من أنواع العلم وألوان المعرفة وأصناف الفن .

ولما كان الكتاب الذى اتخذنا منه موضوعاً لهذا الحديث ، لفيلسوف أندلسي هو ابن باجة ، وكان من الملائم لطبيعة هذا الموضوع أن نتعرف على ما كانت عليه ، وما انتهت إليه الفلسفة الإسلامية فى الأندلس ، فلعلنا واجدون فيما يقدمه ابن طفيل من مقدمة استهل بها قصته الفلسفية « حى بن يقظان » ، ما يعطينا صورة لما كانت عليه الحياة العقلية والروحية فى تلك البلاد . وما كان لصاحب « تدبير المتوحد » من منزلة بين فلاسفة عصره ووطنه : فقد قال ابن طفيل ما نصه : « إن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفاتقة ، قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها ، قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم ، وبلغوا فيها مبلغاً رفيعاً ، ولم يقدرُوا على أكثر من ذلك . ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم

مسموماً بفعل ابن زهر الطبيب وقد كان أحد الحاسدين له والحاقدين عليه ، وكانت وفاته في رمضان سنة ٥٣٣ هـ (١١٣٨ م) ، وذلك على حد رواية كل من القفطى في «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» ، وابن خلكان في «وفيات الأعيان» حيث يتفقان في ذكر هذا التاريخ .

ثقافة ابن باجة ومكاته

كان ابن باجة من الصفوة المثقفة ثقافة واسعة ، بحيث تنوعت أنواع المعارف التي ألم بها ، وتعددت مصنفاته بتعدد النواحي العلمية والفلسفية والأدبية التي شارك فيها . وآية ذلك أنه كان عالماً له خطره في العلوم الطبيعية والرياضية والطبية ، كما كان مستعمقاً فلسفة اليونان وعلوم المتقدمين ، وكما كان مشاركاً مشاركة علمية وعملية في الفنون الموسيقية ، متميزاً في علوم اللغة العربية والفنون الأدبية ، وكما كان فوق هذا كله حافظاً للقرآن ، حتى لقد كتب فيه أبو الحسن علي بن عبد العزيز بن الإمام الكاتب الغرناطي الفاضل المتميز في العلوم الذي صحب ابن باجة واشتغل عليه زماناً ، والذي توفي بقوص ، فقال عنه ما نصه ، وذلك في صدر المجموع الذي نقل فيه بعض أقاويله :

« هذا مجموع ما قيد من أقوال أبي بكر بن الصائغ رحمه الله في العلوم الفلسفية ، وكان في ثقابة الذهن ، ولطف الغوص ، على تلك المعاني الشريفة الدقيقة ، أعجوبة دهره ، ونادرة الفلك في زمانه ؛ فإن هذه الكتب كانت متداولة بالأندلس من زمان الحكم مستجلبها ، ومستجلب غرائب ما صنف بالمشرق ، ونقل من كتب الأوائل وغيرها ، نضر الله وجهه ، وتردد النظر فيها ، فما انتهج فيها لناظر قبله سبيل ، وما تقيده عنهم فيها إلا ضلالات وتبديل . وبعد أن وازن ابن الإمام بين ابن حزم ومالك ابن وهب الأشبيليين استطرده ، فقال عن ابن باجة : « وأما أبو بكر

الإسلامي يومئذ ، وإلا أنه قضى حياته كلها في عهد تلك الدولة التي كان حكامها من التشدد في الدين ، والإمعان المسرف في أخذ النصوص المقدسة على ظاهر حرفيتها ، بحيث لم يكن للفكر الحر حظ من الانطلاق ، ولا للبحث العلمي بمعناه الدقيق نصيب من اتساع الآفاق ، الأمر الذي لم تتح معه الحرية للفلاسفة وأشباههم من أهل الفكر ، بقدر ما أتاحت لغيرهم من أهل الحديث .

ومع ذلك فقد كان هناك من أصحاب النفوس المرهفة ، وأرباب العقول المترفة ، من كانوا يرون أنه لا بد لهم من أن ينهلوا من موارد المعرفة ، ومن أن يلتمسوا في الثقافة تغذية نفوسهم ، وترقية عقولهم ، لدى بعض الصفوة الممتازة من أبناء العصر وقادة الفكر الذين كان ابن باجة أثقهم ذهناً ، وأصحهم نظراً ، وأصدقهم روية ، وذلك على حد تعبير ابن طفيل فيما أثبتناه له آنفاً ؛ ومن هنا نرى أبا بكر بن يحيى - صهر على الأمير المرابط - وكان حاكماً لسرقسطة زماناً ما ، يتخذ من ابن باجة جليساً ووزيراً ، مما أوغر صدور الحاسدين عليه ، وأطلق ألسنة الحاقدين بالإرجاف به ، على نحو ما يصوره لنا الفتح بن خاقان في كتابه (قلائد العقيان ومحاسن الأعيان ، القاهرة سنة ١٣٢٠ هـ ، ص ٣١٥ - ٣١٦) .

وبعد سقوط سرقسطة رحل ابن باجة عنها إلى اشبيلية سنة ٥١٣ هـ ، وهناك في إشبيلية وضع كثيراً من مصنفاته ؛ ثم قصد بعد ذلك إلى غرناطة ، ومن بعدها إلى فاس حيث أقبل على بلاط المرابطين فيها ، وهناك أحاطت به الدسائس ، ودبرت له المكائد ، إذ ألب خصومه ومن بينهم الفتح بن خاقان ، السلطان والجمهور عليه ، فنسبوه إلى التعطيل ، واتهموه بإشاعة الأباطيل ، مما انتهى به إلى التكفير ، وقضى عليه بسوء المصير ، إلا أنه قد كتبت له النجاة أولاً ، ثم لم يلبث بعد ذلك طويلاً حتى دبر له أن يموت

ابن باجة « فنهضت به فطرته الفائقة ، ولم يدع النظر والتنقيح والتقييد لكل ما ارتسمت حقيقته في نفسه على أطوار أحواله ، وكيفما تصرف به زمنه ، وأثبت في الصناعة الذهنية ، وفي أجزاء العلم الطبيعي ، ما يدل على حصول هاتين الصناعتين في نفسه ، صوته ينطق عنها ، ويفصل ويركب فيها ، فعل المستولى على أمرها .

« وله تعاليق في الهندسة وعلم الهيئة تدل على بروعه في هذا الفن . وأما العلم الإلهي فلم يوجد في تعاليقه شيء مخصوص به اختصاصاً تاماً ، إلا نزعات تستقرأ من قوله في «رسالة الوداع» ، واتصال الإنسان بالعقل الفعال ، وإشارات مبددة في أثناء أقاويله ، لكنها في غاية القوة والدلالة على بروعه في ذلك العلم الشريف الذي هو غاية العلوم ومنتهابها ، وكل ما قبله من المعارف فهو من أجله وتوطئة له وإليه كان التشوق بالطبع لكل ذي فطرة بارعة ، وذى موهبة ترقبه عن أهل عصره ، وتخرجه من الظلمات إلى النور ، كما كان رحمه الله ، وقد صدرنا هذا المجموع بقول له في الغاية الإنسانية على نهاية من الوجازة ، تعرب عما أشرنا إليه من إدراكه في العلم الإلهي ، وفيما قبله من العلوم الموطئة له ، وعسى أنه قد علق فيه ما لم يعثر عليه :

« ويشبه أنه لم يكن بعد أبي نصر الفارابي مثله في الفنون التي تكلم عليها من تلك العلوم ، فإنه إذا قرنت أقاويله فيها بأقاويل ابن سينا والغزالي ، وهما اللذان فتح عليهما بعد أبي نصر بالمشرق في فهم تلك العلوم ، ودونا فيها ، بان لك الرجحان في أقاويله ، وفي حسن فهمه لأقاويل أرسطو ، والثلاثة أئمة دون ريب ، وآتون ما جاءته من قبلهم من بارع الحكمة عن يقين تمتاز به أقاويلهم ، ويتواردون فيها مع السلف الكريم » . (ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، بيروت ١٩٥٧ م ، ج ٣ ، ص ١٠٠ - ١٠٢) .

على أن ابن باجة الذي يبدو هنا فيلسوفاً وعالمًا وطبيباً وموسيقياً ، لم يكن هذا كله فحسب ، وإنما كان كذلك ، وكان شيئاً آخر غير ذلك : كان شاعراً له من نظم الشعر ملكة ممتازة وذوق مصقول وقدرة على أداء المعاني الدقيقة أداء رائعاً ، والتعبير عنها تعبيراً بارعاً ، كما تبين خصائصه الشعرية تلك من خلال النماذج التي أوردناها له كل من المقرئ في «نفع الطبيب» والفتح بن خاقان في «قلائد العقيان» ، وابن خلكان في «وفيات الأعيان» :

فن هذه النماذج مثلاً قوله وهو في الاعتقال يخاطب
ذا الوزارتين أبا جعفر يزيد بن مجاهد :

لعلك يا يزيد علمت حالي
فتعلم أي خطب لقد لقيت
ولاني إن بقيت بمثل ما بي
فن عجب الليالي أن بقيت
يقول الشامتون شقاء نحت
لعممر الشامتين لقد شقيت
أعد لهم الأمان من الليالي
وسالمهم بها الزمن المقيت
وما يدرون أنهم سيسقوا
على كره بكاس قد سقيت

وقوله وقد عزم عماد الدولة يوماً على قتله ، فلما
نمى إليه ذلك نظم البيتين التاليين يخاطب فيهما نفسه :

أقول لنفسي حين قابلها الردى
فراعت فراراً منه يسرى إلى يميني
ترى تحملى بعض الذي تكرهينه
فقد طالما اعتدت الفرار إلى الأهني

وإذا كان ابن باجة يبدو هنا في هذين البيتين وفي
الآبيات الخمسة السابقة ، شاعراً حكماً ينطوي شعره
على كثير من المعاني الحكيمية التي تتصل بما يقع للإنسان
في الحياة من أحداث ، وما يعرض له من خطوب ،

فإنه يبدو من ناحية أخرى شاعراً غزلاً ، رقيق الحس
 وشيق اللفظ ، لطيف المعنى ، يفيض شعره الغزلي حباً
 وشوقاً وحنيناً فضلاً عما يصوره لوعة وأسى وأنياباً ،
 وذلك على الوجه الذي يظهرنا عليه وقد فارقه أحبته ،
 فإذا هو يعبر عن حبه لهم ، وشوقه إليهم ، وحفظه
 لمودتهم ، فيقول :

أسكان نعمان الأراك تيقنوا
 بأنكم في ربع قلبي سكان
 ودوموا على حفظ الوداد فظالما
 بلينا بأقوام إذا استؤمنوا خانوا
 سلوا الليل عنى مذ تناعت دياركم
 هل اكتحلتي بالغمض لي فيه أجفان
 وهل جردت أسياف برق سماؤكم
 فكانت لها إلا جفوني أجفان

ومن هذا القبيل تصويره الرائع لحاله بعد أن فارقه
 أحبته ، وتركوه يتلظى بنار لوعته ، وذلك في قصيدته
 التي يقول فيها :

ضربوا القباب على أفاحة روضة
 خطر النسيم بها ففاح عبيرا
 وتركت قلبي سار بين حمولم
 دامي الكلوم يسوق تلك العيرا
 هلا سألت أسيرهم هل عندهم
 عان يفك ولو سألت غيورا
 لا والذي جعل الغصون معاطفاً
 لهم وصاغ الأقحوان ثغورا
 ما مر بي ربح الصبا من بعدهم
 إلا شهقت له فعاد سعيرا

ومع أن ثقافة ابن باجة العلمية والفلسفية ،
 وملكته الموسيقية والشعرية ، كان كل أولئك خليقاً
 بأن يضع الرجل موضع التقدير والإكبار ، في نظر
 بعض الذين عاصروه أو كتبوا عنه ، على نحو ما فعل

كل من ابن الإمام وابن طفيل ، إلا أن ابن باجة قد
 ابتلى بخضم متعسف متكلف ملك عليه الموى وسوء
 الغرض كل نفسه ، فإذا هو يصدر فيما كتب عن
 الفيلسوف والعالم والشاعر عن حقد وحسد ، وكرهية
 شديدة ، وإذا هو يعنى عليه في عقيدته ونزعتة ، وفي
 فلسفته وسياسته ، وفي تصرفه وفطرته ، وإذا هو يبالغ
 فيما نسبه إلى ابن باجة أو نسب ابن باجة إليه مبالغة
 ممقوتة لم تخرجه عن حد الإسراف على نفسه فحسب ،
 بل على ابن باجة وعلى الحق جميعاً . ولعل ما صدر
 عنه هذا الخضم الذي كان كذلك وهو الفتح بن خاقان
 من بغض وشنآن ، كان راجعاً إلى أن الفتح كان قد
 أرسل إلى ابن باجة يطلب شيئاً من شعره ليورده في
 كتابه « قلائد العقيان » ، فغالطه ابن باجة مغالطة أحقته
 عليه ، فذكره ذكراً قبيحاً في كتابه (القفطي : إخبار
 العلماء بأخبار الحكماء ، القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ ،
 ص ٢٦٥) .

وأى شيء أبعد عن الحق وأقرب إلى الباطل ،
 وأدل على سوء النية وإساءة الحكم ، من أن يكون العلم
 والفن والأدب ، وكلها مقومات محمودة للإنسان
 الراقى ، مثاراً للقليل والقال ، ومصدراً للضلال
 والانحلال ، ومدعاة إلى أن يصور المتقوم بها ، المترسم
 نهجها ، كما هو شأن ابن باجة ، في هذه الصورة
 الشوهاء التي صوره فيها الفتح بن خاقان في قول له
 مسهب في غير طائل ، مغرق في كل افتراء وباطل ،
 كأن يقول عنه :

« نظر في تلك التعاليم ، وفكر في أجرام
 الأفلاك وحدود الأقاليم ، ورفض كتاب الله الحكيم
 العليم ، ونبذ وراء ظهره ثاني عطفه ، وأراد أبطال
 ما لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، واقتصر
 على الهيئة ، وأنكر أن تكون له إلى الله تعالى فيئة ،
 وحكم للكواكب بالتدبير ، واجترم على الله اللطيف
 الخبير ، واجترأ عند سماع النهى والإيعاد ، واستهزأ

سألت متى اللقاء فقيل حتى
يقوم الهامدون من الرجاء
(ابن خاقان : قلائد العقيان ، ص ٣١٦ - ٣١٧)

آثار ابن باجة

أحصى كل من ابن أبي أصيبعة والقفطي وغيرهما
من ترجموا حياة ابن باجة ، طائفة كبيرة من الآثار ،
في علوم وفنون كثيرة من تلك التي شارك فيها هذا
الفيلسوف العالم الشاعر ، والتي تعد مرآة صادقة تتجلى
عليها العناصر المختلفة التي تألفت منها ثقافته الفلسفية
والعلمية ، وقدرته على التحصيل والشمول . على أن
أكثر ما خلف ابن باجة من آثار فأنما هو شروح
وتعليقات على مذهب أرسطو وغيره من الفلاسفة ،
لا سيما ما كان من مؤلفات المعلم الأول في المنطق
والطبيعيات ، ومن هنا كانت مصنفات ابن باجة التي
تنطوي على أنظار مبتكرة وأفكار طريفة قليلة ، أو هي
كتب ورسائل ناقصة ، ونظرات مختلصة ، وخطرات
مختصرة ، ليس لها ضابط ، ولا بينها رابط ، لأنه يبدأ
الكلام بالحديث عن شيء ، ثم لا يلبث أن ينتقل منه
إلى الحديث عن شيء آخر . ولهذا نرى فيلسوفاً معاصراً
لابن باجة ، وهو أبو بكر بن طفيل ، يتحدثنا عن
مؤلفات فيلسوفنا ابن باجة فيقول :

« وأكثر ما يوجد له من التأليف إنما هي
غير كاملة ومجزومة من أواخرها ككتابه « في النفس »
و « تدبير المتوحد » ، وما كتبه في المنطق وعلم
الطبيعة . وأما كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة ،
ورسائل مختلصة ، وقد صرح هو نفسه بذلك ، وذكر
أن المعنى المقصود برهانه في « رسالة الاتصال » ،
ليس يعطيه ذلك القول عطاء بيناً ، إلا بعد عسر
واستكراه شديد ، وأن ترتيب عبارته في بعض المواضع
على غير الطريق الأكمل ، ولو اتسع له الوقت مال
لتبديلها » (ابن طفيل : حتى بن يقظان ، ص ٦٢) .

بقوله تعالى : « إن الذي فرض عليك القرآن لرادك
إلى معاد : فهو يعتقد أن الزمان دور ، وأن الإنسان
نبات له نور ، حماه تمامه ، واختطافه اقتطافه ، قد
حى الإيمان من قلبه فما له فيه رسم ، ونسى الرحمن
لسانه فما يمر له عليه اسم ، وانتمت نفسه إلى الضلال
وانتسبت ونفت يوماً تجزى فيه كل نفس بما كسبت
فقصر عمره على طرب وهو ، واستشعر كل كبر
وزهو ، وأقام سوق الموسيقى ، وهام بحادى القطار
وسقا ، فهو يعكف على سماع التلاحين ، ويقف عليها
كل حين ، ويعلم بذلك الاعتقاد ، ولا يؤمن بشيء
قادنا إلى الله في أسلس مقاد ، مع منشأ وخيم ، ولو لم
أصل رجيم وله نظم أجاد فيه بعض لإجادة ،
وشارف الإحسان أو كاده » (الفتح بن
خاقان ، قلائد العقيان ، ص ٣١٣ - ٣١٤) .

وليس أدل على ما طويت عليه نفس الفتح بن
خاقان من حقد وضيغينة على ابن باجة ، من أنه بعد أن
اعترف له ببعض الإجادة والإحسان في نظمه ،
لم تطاوعه نفسه في أن يترك هذا الإحسان وتلك الإجادة
في النظم دون أن يتهم صاحبه بالإغارة على معاني
الشعراء المتقدمين وذلك على النحو الذي فعل في رثائه
للأمير أبي بكر ، إذ أن ابن باجة في نظر ابن خاقان
إنما كان في هذا الرثاء ، سارقاً لمعنى من معاني أبي العلاء
مما أورده هذا الأخير في أمه من رثاء ، وذلك على حد
ما يعبر عنه ابن خاقان في قوله عن ابن باجة :

« . . . وكثيراً ما يغير هذا الرجل على معاني
الشعراء ، وينبذ الاحتشام من ذلك بالعراء ، ويأخذها
من أربابها أخذ غاصب ، ويعوضهم منها كل هم
ناصب ، وهذا مما أطال به كمد أبي العلاء ونغمه ، فانه
أخذه من قوله يرثي أمه :

فيا ركب، المشون ألا رسول

يلغ روحها أرج السلام

ومهما يكن من شيء فنحن نستطيع أن نلم
بمصنفات ابن باجة ، سواء ما كان منها شرحاً أو
تعليقاً ، وما كان منها تصنيفاً أو تأليفاً ، وذلك على
الوجه التالي :

(أ) فن شروحه وتعليقاته العلمية :

- ١- تعاليق في الهندسة وعلم الهيئة .
- ٢- شرح كتاب «السمع أو السماع الطبيعي»
لأرسطوطاليس .
- ٣- قول على بعض كتاب «الآثار العلوية»
لأرسطوطاليس .
- ٤- قول على بعض كتاب «الكون والفساد»
لأرسطوطاليس .
- ٥- قول على بعض المقالات الأخيرة من كتاب
«الحيوان» لأرسطوطاليس .
- ٦- كلام على بعض كتاب «النبات»
لأرسطوطاليس .
- ٧- جواب على سؤال عن هندسة ابن سيد
المهندس وطرقه .
- ٨- كلام على شيء من كتاب «الأدوية المفردة»
لجالينوس .
- ٩- كتاب «اختصار الحاوي» للرازي .

(ب) ومن مصنفاته أو مؤلفاته العلمية ما يأتي :

- ١- كتاب «التجريبتين على أدوية ابن وافد» ،
وقد اشترك مع ابن باجة في وضع هذا الكتاب أبو الحسن
سفيان .

٢- كلام في الاسطقسات .

٣- كلام في المزاج بما هو طبي .

(ج) ومن شروحه وتعليقاته الفلسفية ما يأتي :

- ١- تعاليق على كتاب أبي نصر الفارابي في
«الصناعية الذهنية» .

٢- تعاليق حكيمية متفرقة .

٣- شرح على مدخل فرغريوس .

(د) ومن مصنفاته أو مؤلفاته الفلسفية ما يأتي :

- ١- قول في التشوق الطبيعي وماهيته .
- ٢- أسباب البرهان وحقيقته .
- ٣- قول على القوة النزوعية .
- ٤- كتاب النفس ، وكلام في الفحص عن النفس
النزوعية ، وكيف هي ، ولم تنزع ، وبماذا تنزع ؟
- ٥- فصول تتضمن القول على إتهال العقل
بالإنسان .
- ٦- فصول قليلة في السياسة المدنية ، وكيفية
المدن ، وحال المتوحد فيها .
- ٧- كلام في الغاية الإنسانية .
- ٨- كلام في الأمور التي بها يمكن الوقوف على
العقل الفعال .

٩- «رسالة الوداع» ، وقد سميت بهذا الاسم
لأن ابن باجة كان على وشك سفر طويل ، وكان يريد
أن يودع بعض آرائه لصديق من أصدقائه ، وكان
يخشى ألا يلتقى بعد عودته بهذا الصديق ، فترك له هذه
الرسالة ، وجعل لها هذا الاسم . ولهذا الرسالة قيمة
فلسفية خاصة ، لأن فيها آراء ابن باجة عن المحرك
الأول في الإنسان ، وهو العقل ، وعن الغاية الحقيقية
للإنسان وللعلم وللبحث الفلسفي ، وهي القرب من
الله ، والاتصال بالعقل الفعال الذي هو فيض من الله ،
وسبيل هذا الاتصال وذلك القرب إنما يختلف عند
ابن باجة عما هو عليه عند الصوفية ، لأنه عند هؤلاء
عبارة عن ذوق ووجد ، وعند فيلسوفنا ليس إلا
عبارة عن منهج علمي ، وبحث نظري ، وتعلقل
فلسفي ، ومن هنا عاب ابن باجة على الغزالي قوله أن
الخلوة هي سبيل انكشاف العالم العقلي للإنسان ،
ومشاهدة الأمور الإلهية التي من شأنها أن توقع في قلب

الإنسان المعرفة اليقينية ، وتولد في روحه السعادة الحقيقية .

١٠ - « كتاب تدبير المتوحد » ، وهو أهم كتب ابن باجة ورسائله الفلسفية بصفة عامة : ذلك بأن المؤلف إنما يرسم ها هنا منهجاً يسير عليه الإنسان من حيث هو فرد في نفسه ، ومن حيث هو عضو في جماعة ، كما يرسم هذا المنهج لهذه الجماعة من حيث هي مؤلفة من جملة أفراد كلهم متوحد ، وكلهم متشابه ، وكلهم ينبغي أن يحقق الغاية القصوى من وجود الإنسان المتوحد أو الجماعة المتوحدة ، وهذه الغاية هي الاتصال بالعقل الفعال الذي يستلزم في تحقيقه به ، وتحقيقه له ، أن تقدم مقدمات ، وأن تؤدي واجبات ، مما تبين معه القيمة النظرية والعملية لمذهب ابن باجة في « تدبير المتوحد » ، وذلك على الوجه الذي أرجو أن أوفق إلى الإبانة عنه مجملاً وواضحاً فيما يلي :

كتاب ابن باجة في تدبير المتوحد

يلاحظ المتأمل فيما خلف ابن باجة من آثار علمية وفلسفية ، أن كتابه في « تدبير المتوحد » هو أمتع وأجمع وأنفع هذه الآثار من الناحيتين النظرية العقلية والعملية التطبيقية ، وأن ما أشار إليه مجملاً في كتبه ورسائله الأخرى ، قد ذكره وأبان عنه مفصلاً في هذا الكتاب ، وأن مذهبه الفلسفي المتكامل يمكن أن يتبين ها هنا على وجه أوضح ، وفي عبارة أصرح ، وإن لم تخل من غموض في بعض المواطن ، إلا أنها كانت كذلك على وجه العموم .

وقد ظل كتاب « تدبير المتوحد » ، أو ظلت أجزاءه التي بقيت منه بعبارة أدق زماناً طويلاً في بطون المخطوطات ، لا يكاد يعرفها أو ينتفع بها أحد ، إلا من خلال تلخيصه الذي وضعه له أحد كتاب اليهود في القرن الرابع عشر الميلادي ، وهو موسى الزربوني ، وذلك في شرحه العبري على قصة « حتى بن يقظان »

لابن طفيل . وظل هذا التلخيص مطبوعاً أيضاً حتى نشره الدكتور هرزج (Dr. Herzog) ، برلين سنة ١٨٩٦م ، بعد ما نشره من قبل الأستاذ مونك (Munk) فيما ضمنه فصول كتابه (أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية Mélanges de philosophie juive et arabe) ، باريس سنة ١٨٥٩م . وقد عكف المستشرق الأسباني الأستاذ ميغيل أسين بالاثيوس (M. A. Palacios) على نشر ما أتيج له من أجزاء الكتاب في متنها العربي ، بعد تحقيقها مع ترجمتها والتقديم لها بالأسبانية ، وأخرج هذا كله في طبعته التي صدرت عن المجلس الأعلى للبحوث العلمية ، مدريد وغرناطة ، سنة ١٩٤٦م . على أن ابن رشد كان قد ذكر من قبل كل أولئك كتاب « تدبير المتوحد » ، وذلك في آخر كتابه « في العقل الهولاني » بما يأتي وهو قوله : « أراد أبو بكر بن الصائغ وضع طريقة لتدبير المتوحد في هذه البلاد (أسبانيا) ، ولكن هذا الكتاب غير كامل ، هذا إلى أن من العسير فهم مقصوده . ولعل فيما يذكره ابن رشد هنا ما يدل على أن ابن باجة قد ترك هذا الكتاب ناقصاً دون أن يتمه . ومهما يكن من شيء فإن أتم وأوفى ما تهبنا لنا الوقوف عليه من هذا الكتاب حتى الآن ، هو ما اشتملت عليه طبعة الأستاذ بالاثيوس ، لأنها أوردت النصوص بحرفيتها ، على حين أن موسى الزربوني فيما أورده من تقسيمه للكتاب إلى فصوله الثمانية لم يفعل أكثر من تلخيصه لها ، ولعله لم يكن في هذا التلخيص دقيقاً ولا أميناً ، بحيث كان الكتاب بمنجاة من أن تشوبه شوائب هي إلى الأفكار والعقائد اليهودية أقرب منها إلى الإسلامية .

وكتاب « تدبير المتوحد » - كما يفهم من عنوانه - يمكن أن يؤخذ على أنه رسم أو تخطيط لما ينبغي أن يكونه الإنسان الكامل الذي يسميه ابن باجة بالمتوحد من ناحية - ولما تتألف منه وتقوم عليه الحياة الراضية

في المدينة الفاضلة من ناحية أخرى . ويتبين هذا
وذاك إذا تأملنا مع فيلسوفنا العناصر الرئيسية التي
تنطوي على ما يعنيه بتدبير المتوحد حتى يكون إنساناً
كاملاً ، وما يريده بالمدينة المثلى حتى تكون مدينة
فاضلة : فما معنى كل من التدبير والمتوحد ؟ وأي فرق
أو شبه بين المتوحدين وبين الصوفية ؟ وكيف يكون
تدبير الإنسان المتوحد تدبيراً تسقط معه صناعة الطب
وصناعة القضاء وغيرهما من الصناعات التي تستنبط
بحسب التدبير الناقص ، بحيث لا يحتاج هذا الإنسان
المتوحد في تدبيره إلى إحدى الصناعتين أو كليهما أو
ما عدهما ؟ وما هي خصائص المدينة الفاضلة وصفات
أفرادها ، وكيف ينعدم فيها كل من صناعتي الطب
والقضاء ؟ وأي أوجه شبه وأوجه اختلاف بين الجهاد
والحيوان والإنسان ، وذلك من حيث الأفعال التي
بعضها أفعال جمادية ، وبعضها الآخر أفعال بهيمية ،
وطائفة ثالثة منها أفعال إنسانية ؟ وكيف تتميز الأفعال
الإنسانية بالاختيار الذي يستند إلى الروية ويعتمد على
الإرادة ، على حين تصدر الأفعال البهيمية عن الغريزة ،
وتتحقق الأفعال الجمادية بالطبع ؟ وما هي الأفعال
الإنسانية التي تضاف إلى المتوحد ، ويمكن أن يفعلها ،
وما غاياتها التي ترمى إليها ، وما أصناف الناس بحسب
قيمهم التي تنطوي عليها أفعالهم من الناحيتين النفسية
والخلقية ، فضلاً عن الناحية الطبيعية التي تتمثل فيما لهم
من أمزجة حيوية ؟ وأي أفعال تلك التي تسمو عن غيرها
من الأفعال الإنسانية ، حتى تصبح خليفة بأن تسمى
أفعالاً روحانية من ناحية ، وأفعالاً إلهية من ناحية
أخرى ، وعن أي صنف من أصناف الإنسان تصدر
هذه الأفعال التي هي كذلك ؟ وماذا للصور التي يتعلّقها
أصناف الإنسان من أنواع بعضها صور هيولانية جزئية
وبعضها الآخر صور روحانية كلية ؟ وكيف السبيل إلى
الصور الروحانية ، وما أحوال هذه الصور الروحانية ،
وما مواقف الناس من الصور الروحانية من ناحية ،

ومن الصور الجسمانية من ناحية أخرى ؟ وماذا على
المتوحد من واجبات لا بد له من أدائها ، ومن غايات
لا بد له من تحقيقها ، ومن غاية قصوى هي الاتصال
بالعقل الفعال ، الذي إذا تحقق له فقد حقق الكمال ؟
كل أولئك مسائل عرض لها ، وتعمق فيها ، وعبر
عنها ابن باجة في عبارات واضحة جليلاً ، وغامضة
أحياناً ، ولأنه ليسرف في الإغماض في بعض المواطن
حتى يكاد أن يخفى المعنى الذي ينطوي كلامه عليه ،
خفاء لا يتبين معه المقصود منه . ومع ذلك فسأحاول
هنا أن أوضح المشكل ، على وجه يمحو وضحه
ما يكتنف الكتاب من إغماض ، ويبدد ما يشوبه من
إبهام ، بحيث تبين حقائقه التي تنطوي عليها ألفاظه
ومعانيه ، وتتضح دقائقه التي ترمى إليها أغراضه
ومراميه :

١ - فإذا وقفنا مع ابن باجة عند أول كتابه في
« تدبير المتوحد » ، ألفيناه يستهل هذا الكتاب ببيان
معنى كل من لفظي « التدبير » و « المتوحد » : فأما
لفظة « التدبير » فلإنها في لسان العرب تقال على معان
كثيرة أشهر دلالاتها أنها ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة ،
ولهذا فهى لا تقال على الفعل الواحد ، وإنما تقال على
جملة أفعال ، وبهذا المعنى يطلق على الله أنه مدبر
العالم ، وتدبيره للعالم هو التدبير المطلق ، كما أنه هو
أشرف أنواع التدبير ، لأنه إنما قيل له تدبير لما بينه
وبين إجماد الله تعالى للعالم من شبه مظلون . وأما لفظة
« المتوحد » فلإنها تعنى عند ابن باجة هذا الإنسان المفرد
الذي يحيا سواء في نفسه أو مع غيره حياة مفردة يحصل
فيها على سعادة مفردة أيضاً . وهى تطلق على الفرد
الواحد ، وعلى الجماعة أو المدينة المولفة من أفراد
مفردين ، يحيا كل منهم في نفسه ، ويحيا كلهم فيما
بينهم ، حياة يدبرها الفكر ، وتوجهها الروية ، وهم
فيما يخضعون له من فكر وروية ، وفيما يأخذون به
أنفسهم من تدبير في أفعالهم النفسية والخلقية والاجتماعية ،

آراءها كلها صادقة ، وأنه لا رأى كاذب فيها ، وأن أعمالها هي الفاضلة بالإطيق وحدها ، وأن كل عمل غيره فإن كان فاضلاً فبالإضافة إلى فساد موجود . . . (تدبير المتوحد :- ص ٩) .

٢- وإذا كان التدبير لا يطلق عند ابن باجة إلا على ترتيب جملة من الأفعال ، فقد عني فيلسوفنا بتحليل هذه الأفعال ، فإذا هو يبين أن منها أفعالاً اضطرابية ، وأفعالاً غريزية ، وأفعالاً اختيارية ، وأن كل ضرب من هذه الأفعال إنما يصدر عن ضرب من الكائنات : فالأفعال الضرورية هي التي تلحق الجهاد لأنها تحصل له اضطراباً ، والأفعال الغريزية هي التي تحصل من الحيوان لأنها تقع بالغريزة ، والأفعال الاختيارية هي التي تحصل من الإنسان لأنها تصدر عن اختيار قائم على فكر وروية ، كما أنها تتميز عن غيرها من الأفعال الجهادية والحيوانية بأن لها غاية : فالإنسان الذي يكسر حجراً مثلاً لأنه عثر به وخذش منه ، إنما يفعل فعلاً مهيماً ، على حين أن الإنسان الذي يكسر هذا الحجر أو يلقيه جانباً ، لكي لا يعثر به أو يخذش منه غيره ، إنما يأتي فعلاً إنسانياً ، كما أن الإنسان الذي يطعم القراسيا حتى يلين بطنه وينقى بدنه ، إنما يفعل فعلاً إنسانياً بالذات وحيوانياً بالعرض ؛ ولو قد كان يطعم القراسيا مجرد تذوقه حلاوتها ، واستشعاره لذتها ، لكان فعله حيوانياً بالذات إنسانياً بالعرض . ومن هنا يقال مع ابن باجة إن الباعث على الفعل الحيواني هو الغريزة التي للنفس الهيمية ، على حين أن الباعث على الفعل الإنساني هو الرأي أو الاعتقاد الحقيقي .

وأكثر أفعال الإنسان إنما تتألف من عناصر بعضها حيواني ، وبعضها الآخر إنساني ؛ وقبلها يوجد لدى الإنسان أفعال حيوانية خالصة ، بل أغلب ما لديه أفعال يغلب عليها أن تكون إنسانية ، وهذه الأفعال هي ما ينبغي أن يكون للمتوحد . وإذا كان ذلك كذلك ، وكان الفعل الإنسان قد يوجد خلواً من الهيمية ، فقد

إنما يعيشون كأنهم غرباء عن ليس منهم ، ولا شبيهاً بهم ، من أفراد الجماعة ، أو من أهل المدينة ، ومع ذلك فإنهم يعايشون ويواصلون ويخالطون غيرهم ممن يختلفون عنهم ، ويتميزون بتوحدهم من دونهم ، ولكن في غير ما انقطاع عنهم ، ولا اعتزال لهم . وهؤلاء - كما يقول ابن باجة - « هم الذين يعنونهم الصوفية بقولهم الغرباء ، لأنهم - وإن كانوا في أوطانهم وبين أترابهم وجيرانهم - غرباء في آرائهم قد سافروا بأفكارهم إلى مراتب آخر هي لهم كالأوطان . . . » (تدبير المتوحد ، مدريد وغرناطة سنة ١٩٤٦ ، ص ١١) .

وإذا كانت تلك هي الحياة التي يحياها المتوحد أو المتوحدون ، وكانت أفعالهم إنما تصدر عن الفكر ، ولا تخضع إلا لمنهجه ، ولا تسعد إلا في ظله ، فقد أصبح كل من ، كما أصبحت جماعتهم أو مدينتهم في غير ما حاجة إلى طب الأبدان أو طب النفوس ، فلا أطباء ولا قضاة ، لأن أهل هذه المدينة أو تلك الجماعة يحكم صدورهم عن الفكر وخضوعهم لمنهجه ، لا يطعمون إلا الملائم من الغذاء ، وإذن فلا أمراض ؛ وبالتالي فلا أطباء . وكذلك يحيا هؤلاء المتوحدون في حياتهم الاجتماعية ، فصلاتهم لا تقوم إلا على المحبة والمودة والإخاء ، فلا بغضاء ولا شحناء ، ولا جرائم ولا أخطاء ، وإذن فليس ثمة وجود بينهم ، أو لزوم عندهم لصناعة القضاء . وها هنا يفرق ابن باجة بين المدينة الفاضلة الكاملة ، وبين غيرها من المدن التي ليست بفاضلة ولا كاملة ، وهي التي يسميها بالمدن الأربع البسيطة فيقول : « . . . فن خواص المدينة الكاملة ألا يكون فيها طبيب ولا قاض ، ومن الواحق العامة بالمدن الأربع البسيطة أن يفتقر فيها إلى طبيب وقاض ، وكلما بعدت المدينة عن الكاملة كان الافتقار فيها إلى هذين أكثر : وكان فيها مرتبة هذين الصنفين من الناس أشرف . وبين أن المدينة الفاضلة الكاملة قد أعطى فيها كل إنسان أفضل ما هو معد نحوه ، وأن

ثرت على ذلك أن من يفعل الفعل لأجل الرأي والصواب ، ولا يلتفت إلى النفس البهيمية ، ولا ما يحدث فيها ، فذلك الإنسان أخلق به أن يكون فعله إلهياً من أن يكون إنسانياً (تدبير المتوحد : ص ١٦) .
على أن الإنسان الذي تصدر عنه الأفعال التي هي كذلك هو المتوحد الذي يعنى ابن باجة بتدبيره في كتابه ، والذي لكي يكون متوحداً حقيقة ، فلا بد له من أن يستزيد من الفضائل الأخلاقية ، أو — على حد تعبير ابن باجة نفسه — (أن يكون هذا الإنسان فاضلاً بالفضائل الشكلية ، حتى يكون متى قضت النفس الناطقة بشيء ، لم تخالف النفس البهيمية ، بل قضت بذلك الأمر من جهة أن الرأي قضى به . . .) ولذلك كان الإنسان الإلهي ضرورة فاضلاً بالفضائل الشكلية » (تدبير المتوحد : ص ١٦) .

وهكذا نتبين مع ابن باجة كيف يتهبأ للنفس الحيوانية في خضوعها للنفس الناطقة أن تتحلّى بالفضائل الأخلاقية ، لا سيما أن هذه الفضائل ليست شيئاً إلا تشبهى النفس الحيوانية التي للإنسان في نزوعها إلى الكمال ؛ ونتبين أن الإنسان المتوحد الذي له من الأفعال الإنسانية ما هي خليفة أن تكون من أجله أفعالاً إلهية ، خليق هو الآخر بأن يكون إنساناً إلهياً ؛ ونتبين بعد هذا كله أن الإنسان لو لم يستزد من الفضائل الأخلاقية ، بحيث كانت النفس الحيوانية غالبية عنده على النفس الناطقة ، أو عاقبة له عن الفعل الإنساني أو الإلهي ، لكان الفعل ناقصاً لا غناء فيه ولا غاية له ، ولما كان الإنسان إنساناً فاضلاً ، ولا متوحداً كاملاً ، أو بعبارة أدق ، لما كان إنساناً إلهياً ؛ ونتبين أخيراً أن ابن باجة ينظر إلى الإنسان الذي لم تظهر في أفعاله نفسه الناطقة على نفسه الحيوانية ، على أنه حيوان أعجم ، بل على أن البهيمية خير منه ، لأن الحيوان إنما يصدر في أفعاله عن طبيعته الخاصة التي توجهها الغريزة ، على حين أن الإنسان الذي لا يلائم

بين نفسه الناطقة ونفسه الحيوانية ، ولا يخضع نفسه الحيوانية لنفسه الناطقة ، ولا يكبح جماح غضبه وشهوته ، إذ هو قد أظهر غريزته على فكره ورويته ، وإنما هو حيوان بالمعنى المطلق : ذلك بأن لديه فكراً يدبر ، وروية تفكر ، ولكنه لا يعمل هذه ولا ذاك ، وإنما هو على الرغم من معرفته الخير بفكره يتبع طبيعته الحيوانية ، ويجرى في أفعاله على مجرى نفسه الغضبية والشهوية ، ولعل الفكر لدى إنسان من هذا الطراز هو أعون ما يكون على الإستزادة من الشر ، إذ هو يعرف الخير ، ولكنه لا يفعل مع ذلك إلا الشر ؛ وها هنا « تكون فكرته عند ذلك شرّاً زائداً في شره كالغذاء المحمود في البدن السقيم ، كما يقوله ابقراط : البدن الردي كلما غذوته زدته شرّاً . . . » (تدبير المتوحد : ص ١٧) .

هذا فيما يتعلق بالأفعال الإنسانية والحيوانية ، أما فيما يتعلق بالأفعال الجهادية التي تلحق الجهاد كالهبوط الذي يحصل بالطبع ، والصعود الذي لا يكون إلا بالدفع ، فابن باجة يرى أن هذه أفعال لا شك في أنها تقع بالضرورة ، دون أن يكون فيها للكائن اختيار أو له منها غاية البتة ، إذ ليس للكائن الهابط أو الصاعد أن يكف باختياره عن الهبوط أو الصعود ، إذ ليست الحركة هنا آتية من ذات الكائن ، ولا من تلقائه ، على نحو ما هو الشأن في الفعل الإنساني ، ولا حاصلة عن غريزة ، كما هو الشأن في الفعل الحيواني ، وإنما هي مفروضة على الجهاد فرضاً ، وحاصلة له حتماً ، وليس له أن يعنى من ورائها قصداً . ويعنى هذا كله عند ابن باجة أن العلل الغائية أو الغايات الحقيقية ، لا يمكن أن تكون إلا للأفعال الإنسانية ، أو لتلك التي تسمو على الإنسانية حتى تصبح خليفة بأن تكون إلهية .

٣ - وبعد أن بين ابن باجة أن الأفعال الإنسانية هي وحدها التي ينبغي أن تتعين بها الغايات ، وأن الغاية العليا التي ينبغي أن يحققها المتوحد باديء ذي بدء

الصور الروحانية جميعاً ، كما كانت الصور الروحانية المتصلة اتصالاً ما بالجسمية أحط من هذه الصور ، وكما كانت صور الحس المشترك أحط هذه الصور جميعاً لأنها أعمقها في الاتصال بالجسمية (تدبير المتوحد : ص ١٩ - ٢١) .

٤- ولما كانت الأفعال الإنسانية متصلة بالصور الروحانية على أوجه مختلفة من الاتصال ، فقد قسم ابن باجة تلك الأفعال الإنسانية بحسب هذه الصور الروحانية إلى الأقسام التي نوجزها فيما يلي :

فهناك أفعال لا غاية من ورائها إلا وجود الصورة الجسدية فقط ، كالأكل والشرب والدثار والمسكن . ويلاحظ على هذه الأفعال لأول وهلة أنها لا ترمى إلا إلى الالتذاز المادى ، ولكنها مع ذلك يقصد بها إلى تمام الصورة الجسدية .

وهناك أفعال غايتها الصور الروحانية الجزئية ، وهذه الأفعال على أصناف تختلف باختلاف طبيعة الصور التي إليها تكون غايتها ، وتتفاوت بتفاوت مراتب هذه الطبيعة من الشرف : فمنها أفعال تتجه نحو الصور الروحانية الموجودة في الحس المشترك ، كعناية بعض الناس بملبسهم ومسكنهم ، فهذا هنا لذة وإن كانت متصلة بشيء حسي ، إلا أن لها حظاً من روحانية ؛ ومنها أفعال تتجه نحو الصورة الروحانية الموجودة في التخيل ، كلباس السلاح في غير الحرب ، وما يضعه الملوك عندما يدخل عليهم العامة والغرباء عنهم ، ومنها أفعال يقصد بها إلى الالتذاز ، كالتبسم والتودد والبر والهزل وحسن الحديث وحفظ الأخبار والأمثال والأشعار ؛ ومنها أفعال يقصد بها إلى الكمال فقط ، وهذه هي الفضائل الفكرية وهي العلوم ، والفضائل الشكلية كالسخاء والنجدة والإلف وحسن المعاشرة والرفق والتودد والأمانة ، والفضائل المظنونة كاليسار وإفراط الغيرة والأنفة ، فكل أولئك أفعال لا يقصد

هي إدراك الأمور الروحانية ، عرض الفيلسوف للصور الروحانية وأنواعها المختلفة ، فلم بها إلاماً شاملاً ، وتحدث عن أنواعها وما يندرج تحت كل نوع منها حديثاً مستفيضاً ، وهو فيما ألم به ، وتحدث عنه قد أظهر أن الصور الروحانية هي أسمى أنواع الصور ، لأنها صور مفارقة للمادة ، ولهذا كانت معقولة ، كما أنها إذا اتصلت بالمادة ، فإن اتصالها هذا لا يغيث من قيمتها ، ولا يطعن في روحانيتها ، لأن العقل يستطيع أن يتعقلها مفارقة :

فهذه الصور هي عند ابن باجة على أصناف أربعة : أولها صور الأجسام المستديرة ، وثانيها العقل الفعال والعقل المستفاد ، وثالثها المعقولات الهيولانية ، ورابعها المعاني الموجودة في قوى النفس ، وهي الموجودة في الحس المشترك ، وفي قوة التخيل ، وفي قوة الذكر . ويطلق ابن باجة على المعقولات من هذه الصور اسم الروحانية العامة ، كما يطلق على ما دونها وهي الصور الموجودة في الحس المشترك ، اسم الروحانية الخاصة . وإنما كانت هذه صوراً خاصة لأن لها نسبتين : إحداهما خاصة وهي نسبتها إلى المحسوس ، والأخرى عامة وهي نسبتها إلى الحاس المدرك لها ؛ كما كانت تلك صوراً روحانية عامة ، لأن لها نسبة واحدة خاصة ، وهي نسبتها إلى الإنسان الذي يعقلها . وليست الروحانية في هذه الصور على درجة واحدة ، وإنما هي تتفاوت بتفاوت نسبة الجسمية في كل منها ، أي بتفاوت نسبة كل ما إلى قوة من قوى النفس ، وحظ كل من هذه القوى من الجسمية فالجسمية الموجودة في الحس المشترك أكثر من الجسمية الموجودة في التخيل ، والجسمية الموجودة في التخيل أكثر من الجسمية الموجودة في صور القوة الذاكرة ، ولا جسمية أصلاً في صورة القوة الناطقة ؛ ومن هنا كانت الصور الروحانية الخالصة هي التي ترتفع عنها الجسمية ، وتدرجها القوة الناطقة ، فكانت بهذا أرفع

منها شيء أكثر من أن الإنسان يهوى أن يفعلها ،
فيحصل له عن فعلها كمال صورته الروحانية ؛ ومنها
أفعال ينال بها كمال الصورة الإنسانية التي ستكون له
في ذكره بعد موته ، وهذه يؤثرها أكثر الناس لذاتها ،
حتى لقد ظنوا أنها السعادة ، كما نظر العرب إلى ذكر
الإنسان بعد موته على أنه عمر ثان له ، وذلك على حد
قول شاعرهم :

أماوى إن المال غاد ورائح

ويبقى من المال الأحاديث والذكر

وعلى حد قول غيره وهو :

« ذكر الفتى عمره الثاني » .

وهناك أفعال غايتها تحصيل الصور الروحانية التي
ينبغيها ابن باجة بالعمامة ، وهو إنما يعنى بها الكلية ،
وهذه هي أكمل الصور الروحانية على الإطلاق ، وهي
كثيرة كالتعليم والاستنباط وما جانس ذلك ، كما أنها
في مرتبة وسطى بين الصور الروحانية التي تبرز بها
جسمانية وبين الصور الروحانية المطلقة التي ليس بها
شائبة من جسمانية ، والتي هي الغاية القصوى للمتوحد
الذي يبحث عن البهجة العظمى .

ويستتبع تقسيم الصور إلى أصناف على الوجه الذي
رأينا ، تقسيم الناس إلى طبقات على الوجه الذي يلي :
فن الناس من يراعى صورته الجسمانية فقط ، وهو
الحسيس ؛ ومنهم من يعانى صورته الروحانية فقط ،
وهو الرفيع والشريف . ويتفاوت هذان الصنفان من
الناس كل في طبقتهم من ناحية ، وكلاهما في طبقتيهما
من ناحية أخرى ، بمعنى أنه كما أن أحسن الجسماني من
لا يحفل بصورته الروحانية عند صورته الجسمانية ،
ولا يلتفت إليها ، فكذلك أفضل مراتب الشريف هو
من لا يحفل بصورته الجسمانية ، ولا يلتفت إليها ،
إلا أن من لا يحفل بصورته الروحانية أصلاً ، فهو إنما
يقصر مد وجوده ، على حد تعبير ابن باجة نفسه
(تدبير المتوحد : ص ٥٨ - ٥٩) .

٥ - وإذا كان ذلك كذلك ، فقد ترتب عليه أن
يكون الفلاسفة على رأس أعلى مرتبة من مراتب الناس :
ذلك بأن الإنسان الروحاني الذي يتشبه بصورته
الروحانية منصرفاً عن صورته الجسمانية ، لا بد له من
أن يفعل بعض أفعال جسمانية معينة ، ولكن لا لذاتها ،
في حين أنه يفعل الأفعال الروحانية لذاتها ، فكذلك
الفيلسوف لا بد له من أن يفعل أفعالاً روحانية كثيرة ،
دون أن تكون هذه الأفعال مقصودة لذاتها ، في حين
أنه لا بد له من أن يفعل أفعالاً معقولة لذاتها : فهو
لا يأخذ من الجسماني إلا بالقدر الذي يعينه على مد
وجوده ، ولكن على ألا يبعده بعداً تاماً عن الروحاني ؛
وهو كذلك لا يأخذ من الروحاني إلا بالقدر الذي
يلزم ضرورة للمعقول ؛ وهو يقنع بعد هذا وذاك
بالوقوف عند المعقول المطلق : فبالجسماني يكون مجرد
كائن إنساني ، وبالروحاني يصبح كائناً أسمى من
ذلك ، وبالمعقول يصير كائناً إلهياً ، ولكن بشرط أن
يختار من الأفعال أسماها ، وأن يتصل من كل طبقة
بأرقاها ، وأن يتميز هو في نفسه بما هو أسمى وأجمل
من صفات المتوحد في المدينة الفاضلة ، أو المواطن في
الجمهورية الكاملة .

٦ - أما كيف يكون ذلك كذلك ، فقد أوجب
ابن باجة على المتوحد واجبات ينبغي له أن يأخذ نفسه
بأدائها ، سواء فيما بينه وبين نفسه ، أو فيما بينه وبين
أشباهه ، أو فيما بينه وبين ربه : فعلى المتوحد ألا يفعل
فعلاً بحيث تكون غايته منه هي الصور الروحانية لذاتها ،
لأن هذه الصور الروحانية ليست غائية البتة بالنسبة إلى
المتوحد ، ولو أنها وسيلة إلى تحقيق الغاية ، كما أن على
المتوحد أن يعتزل الذين لا يقننون إلا عند هذه الصور
الروحانية وحدها ، ولا يتعلقون إلا بها ، لأن مثل
هذه الصور قد يترك في نفسه آثاراً قد تكون حائلاً بينه
وبين الحصول على السعادة الحقة . وهذا يعنى بعبارة
أخرى أنه يجب على المتوحد ألا يشارك الإنسان المادى

كما أنها في الأفعال التي يستعان بها على تحصيل هذه الصور ، وهذه الأفعال أدخل ما تكون هي الأخرى في باب النظر وحساب العقل . وعن طريق البحث النظرى العقلى يصل المتوحد إلى هذه العوالم النظرية التي تنطوى في تشويقها على الكمال ، والتي لهذا سميت بمعاني المعاني ، والتي أرفعها هو العقل المستفاد ، وهو فيض من العقل الفعال ، كما أن به يتعقل المتوحد ذاته من حيث هو وجود عقلى . وها هنا يستطيع العقل الإنسانى للمتوحد أن يعقل ذاته وذوات العقول الهيولانية والعقول بالفعل ، أى أنه يستطيع أن يعقل الوجود الذى هو بحقيقته عقل بالفعل ، وها هنا أيضاً إذا تحقق العقل الإنسانى للمتوحد بهذا الوجود العقلى على هذا الوجه الذى يعقل فيه ذاته وذوات العقول الأخرى وكل المعقولات ، فقد تحقق بالاتصال بالعقل الفعال ، وتلك لعمري أقصى غاية من غايات الكمال .

نصوص مختارة من كتاب تدبير المتوحد

ها هي ذي طائفة من النصوص المختارة من كتاب « تدبير المتوحد » ، أقدمها بين يدي القراء شواهد على أسلوب ابن باجة في التأليف والتحرير ، ومنهجه في النظر والتفكير ، ومذهبه في التوحد والتدبير :

١ - قال ابن باجة في خصائص المدينة الفاضلة :

« ولما كانت المدينة الفاضلة تختص بعدم صناعة الطب وصناعة القضاء ، وذلك أن المحبة بينهم أجمع ، ولا تشاكس بينهم أصلاً ، فلذلك إذا عرى جزء منها من المحبة ، ووقع التشاكس ، احتيج إلى وضع العدل ، واحتيج ضرورة إلى من يقوم به وهو القاضي ؛ وأيضاً فإن المدينة الفاضلة أفعالها كلها صواب ، فإن هذا خاصتها التي تلزمها ، فلذلك لا يفتدى أهلها بالأغذية الضارة ، فلذلك لا يحتاجون إلى معرفة أدوية الاختناق بالفطر ولا غيره مما جانسه ، ولا يحتاجون إلى معرفة

ذا الصورة أو الصور الجسمانية ، ولا يواصل هذا الذى ليست له غاية إلا الصورة أو الصور الروحانية المطلقة وهي أرفع الصور الروحانية ، وإنما يجب عليه أن يشارك أهل العلم من الفلاسفة والمشتغلين بالصور المعقولة الخالصة ؛ وإذا كان أهل العالم كثرة في بعض المواطن ، وقلة في بعضها الآخر ، ولعلمهم لا يوجدون أبداً أحياناً ، فقد وجب على المتوحد في بعض الأرباط والأحيان أن يعتزل من ليس من نوعه ، ولا من أهل العلم ، ولا من المشتغلين بالصور المعقولة الخالصة ، وألا يخالط أحداً من أولئك وهؤلاء إلا في الحدود التي تفضى بها الضرورة ، وإلا من أجل الأشياء التي لا بد منها ، ولا منصرف عنها ، وألا يستمع للغوهم حتى لا يحتاج إلى إبطال أكاذيبهم . وإذا لم يكن ذلك كذلك فهل من الملائم للمتوحد أن ينصب نفسه قاضياً بين الذين يعايشهم ، بدلاً من أن يفرغ لنفسه يكملها ، ولصوره المعقولة يفضلها ؟ الحق أنه خير له أن يفرغ لإقامة شعائره الدينية ، بحيث يؤدي أعمال العبادة لخالقه في السر كما لو كان ذلك شيئاً يستحق عليه اللوم ، ويخفى به أن يخفيه عن القوم ، وأن يقصد إلى المواطن التي تزدهر فيها العلوم ، وأن يتصل بالمتقدمين في السن ممن يمتازون بعلمهم وحكمتهم ، وخبرتهم وحنكتهم ، مضطجاً الفضائل العقلية في مواصلة الكمال من الرجال ، لا في مخالطة الشباب الذين ينقصهم كثير مما يكمل به الشيوخ .

٧ - أما بعد : فإذا ينبغي أن يحققه المتوحد من غاية وراء هذه الأفعال والصور والواجبات التي لا بد له من أن يقبل عليها ، ويتشبهت بها ، حتى يكون متوحداً فاضلاً في مدينة فاضلة ، ومواطناً كاملاً في جمهورية كاملة ؟ الحق أن ابن باجة قدر رد القول أكثر من مرة في كتابه « تدبير المتوحد » بأن الغاية القصوى والسعادة العظمى للمتوحد ، إنما هي في الصور المعقولة عقلاً خالصاً ، وهي الصور التي يتخذها النظر موضوعاً له ،

مداواة الخمر إذ كان ليس هناك أمر غير منتظم ؛ وكذلك إذا أسقطوا الرياضة حدثت عند ذلك أمراض كثيرة ؛ وبين أن ذلك ليس لها ، وعسى أن لا يحتاج فيها في أكثر من مداواة الخلع وما جانسه ؛ وبالجملة الأمراض التي أسبابها الجزئية واردة من خارج ، ولا يستطيع البدن الحسن الصحة أن ينهض بنفسه في دفعها ، فإنه قد شوهد كثير من الأصحاء تبرأ جراحهم العظيمة من تلقاء أنفسهم ، إلى أشياء آخر تشهد بذلك » (تدبير المتوحد : ص ٨ - ٩) .

٢- وقال ابن باجة فيما بين الإنسان والحيوان والجماد من أوجه الشبه وأوجه الخلاف :

« كل حي فإنه يشارك الجمادات في أمور ، وكل حيوان فإنه يشارك الحي فقط في أمور ، وكل إنسان فإنه يشارك الحيوان غير الناطق في أمور : فالحي والجماد يشتركان فيما يوجد للأسطقس الذي ركبا منه ، وذلك مثل الهبوط إلى أسفل طوعاً ، والصعود إلى فوق قهراً ، وما جانسه ذلك ؛ وكذلك يشارك الحيوان الحي في هذه ، إذ هما من اسطقس واحد ، ويشاركه أيضاً بالنفس الغذائية والمولدة والنامية في أفعالها ؛ وكذلك يشارك الإنسان الحيوان غير الناطق في كل هذه ، ويشاركه أيضاً في الحس والتخيل والذكر والأفعال التي توجد له عن هذه ، وهي للنفس البهيمية ، ويمتاز عن جميع هذه الأصناف بالقوة الفكرية وما لا يكون إلا بها ، فلذلك يوجد له التذكر ، ولا يوجد لغيره . . . » (تدبير المتوحد : ص ١٣) .

٣- وقال ابن باجة في أصناف الناس :

« من الناس من تغلب عليه الجسمانية فقط ، وهؤلاء هم أحسن الناس ؛ ومنهم من تغلب عليه الروحانية اللطيفة جداً ؛ ومنهم من يوجد فيه كل واحدة من هذه ، وهذه تختلف بالأكثر والأقل .

والصنفان الأولان قليلا الوجود ، إلا الجسمانية أكثر ؛ وأما الطرف الآخر - وهو الروحاني الأكل - فأقل وجوداً ، وفي هذا الصنف يعد أويس القرنى ولابراهيم ابن أدهم ؛ وأما هرمس فإنه الطرف الأقصى من هذا الصنف على ما يقوله أرسطو في كتاب « نيقوماخيا » ، وهذا الصنف بالأقل والأكثر ، وذلك بأن يقترن به سائر تلك أو يكون عمله بأحدها أو ببعضها ، فلذلك يوجد في هذا الصنف طرفان متقابلان ، لا يطلق على أحدهما الحسة ، بل يقال بتقييد ، ويطلق على الآخر الشرف ، فيقال منفرداً دون تقييد . . . » (تدبير المتوحد : ص ٤٥) .

٤- وقال ابن باجة في الغايات التي يتضمنها

المتوحد :

« الغايات التي يتضمنها المتوحد فهي ثلاث : إما أن تكون لصورته الجسمانية ، أو له ورته الروحانية الخاصة ، أو لصورته الروحانية العامة ؛ فإن الغايات التي له - وهي جزء مدينة إقامية - فقد تلخصت في العلم المدني ؛ وأما التي تنصبها له في مدينة - من حيث هو جزء مدينة - فإن من أفعاله فيها ما يليق بالمتوحد ، فيكون إحدى هذه ؛ وأما أن يكون في المدينة الفاضلة فقد تلخص أمر المدينة جملة في العلم المدني ؛ والروية والبحث والاستدلال ، وبالجملة فالفكرة تستعمل في نيل كل واحد منها ، فإنه إن لم تستعمل الفكرة كان ذلك فعلاً بهيمياً ، ولا شركة للإنسانية فيه من جهة من الجهات أكثر من أن الموضوع جسم خلقته خلقة إنسان ؛ وأما من كان غرضه غرضاً بهيمياً - سواء ينال بفكرة إنسانية أو لم ينل - كان جرى إنسانيته وجرى البهيمية واحد ، ولا فرق بين أن يوجد حينئذ خلقته خلقة إنسان قد استبطن بهيمة ، أو يكون بهيمة مفردة . وبين أن ما له هذا الفعل البهيمي لا يلتئم منه مدينة ، ولا يكون جزء مدينة أصلاً ، فهو وإنما يوجد

للمتوحد ، وغايات المتوحد كما قلناه » .
(تدبير المتوحد : ص ٥٤ - ٥٥) .

٥ - وقال ابن باجة في واجبات المتوحد :

« فالمتوحد الظاهر من أمره أنه يجب عليه أن لا يصحب الجسماني ، ولا من غايته الروحانية المشوبة بالجسمية ، بل إنما يجب عليه أن يصحب أهل العلوم ؛ ولأن أهل العلوم يقلون في بعض السير ، ويكثرون في بعض ، حتى يبلغ في بعضها أن يعدموا ؛ فلذلك يكون المتوحد واجباً عليه في بعض السير أن يعتزل عن الناس جملة ما أمكنه ، ولا يلابسهم إلا في الأمور الضرورية ، أو بقدر الضرورة ، أو مهاجر إلى السير التي فيها العلوم - إن كانت موجودة - وليس هذا مناقضاً لما قيل في

العلم المدني ، ولما تبين في العلم الطبيعي ، فإنه تبين هناك أن الإنسان مدني بالطبع ، وتبين في العلم المدني أن الاعتزال شر كله ، لكن هذا إنما هو بالذات ، وأما بالعرض فخير ، كما يعرض في كثير مما في الطبع ، مثال ذلك أن الخبز واللحم غذاء بالطبع ونافع ، وأن الأفيون والحنظل سموم قاتلة ، لكن قد تكون للجسد أحوال غير طبيعية ينفع فيها هذان ، ويجب أن يستعملوا وتضر فيها الأغذية الطبيعية ، فيجب أن تجتنب ، ولكن هذه الأحوال هي ضرورة أمراض ، وهي خارجة عن الطبع ، فهي نافعة في الأقل وبالعرض ، والأغذية نافعة في الأكثر بالذات ؛ ونسبة تلك الأحوال إلى الأبدان كنسبة السير إلى النفس . . . » (تدبير المتوحد : ص ٧٨ - ٧٩) .



تأملاتٌ في التاريخ لياكوب بوركارت

بمّتم
الدكتور احمد محمد محمود

حياة بوركارت ومؤلفاته

وياكوب كريستوف بوركارت سويسرى الأصل، واسمه كأغلب السويسريين لا ينطق على نحو واحد: فقد ينطق على الطريقة الألمانية: بوركهاردت، أو ينطق على الطريقة الفرنسية: بوركار. ولد سنة ١٨١٨ في مدينة بال. وينتمى إلى أسرة مسيحية عريقة شاركت مشاركة فعالة في حكم هذه المدينة. وتعلم بوركارت العلوم الإنسانية واللاهوت في جامعة بال. وفي جامعة برلين، حيث كانت الدراسات التاريخية متقدمة على سائر البلدان، حضر محاضرات تمثل كافة اتجاهات التاريخ، إذ استمع إلى رانكة ودرويسن وبوبك وياكوب جريم. وسنرى أنه برغم استفادته الجمّة من هذه الدراسات لم يتبع أى أستاذ من هؤلاء الأساتذة. فهو مثلاً لم يقر الاتجاه القائل بتركز التاريخ حول أحداث السياسة، أو أنه عبارة عن سيرة الدولة من الناحية السياسية. كما أنه لم يفهم الموضوعية بنفس المعنى الذى ذكره رانكة صاحب مبدأ *wie es eigentlich gewesen ist* (سرد الوقائع التاريخية على حالها). إذ كان أسلوبه

بعد أن فرغت من الاطلاع على أهم مؤلفات بوركارت كنت بين أحد أمرين: إما أن أكتب عن أحد كتبه التاريخية المشهورة، أو أختار كتاباً من مؤلفيه الأخيرين اللذين أودعهما تأملاته في التاريخ ومنهجه في البحث التاريخي: وفي البداية، اتبعت الرأى الأول، وشرعت في تلخيص كتابه الشهير «حضارة عصر النهضة في إيطاليا». واعتمد التلخيص على استبعاد أكثر الوقائع التاريخية، وتمخض ذلك في النهاية عن الاهتمام إلى ملامح عامة لنظرة بوركارت إلى أحداث عصر النهضة، أو إلى أحكام عن الأحداث الكبرى في هذا العصر. هذا يعنى أن التلخيص قد أدى إلى الابتعاد عن مقصد المؤلف في كتابته التاريخية، حيث لا انفصال بين سرد الوقائع، وأحكام المؤلف عنها، وأسفر عن الاقتراب من روح المؤلف في النوع الثانى من كتبه. ومن ثم رأيت أن الأوفق هو اختيار أحد كتب هذا النوع الثانى وهو «تأملات في التاريخ» للعرض في التراث الإنسانى، ولا بأس إذا أردنا الانتفاع على أفضل وجه من كتبه التاريخية الصرفة أن نترجمها كاملة إلى لغتنا العربية.

أكثر اتساماً بالطابع الشخصي ، أى أنه كان يكتب التاريخ بروح الفنان لا بروح العالم .

ويرجع هذا إلى روحه الفنية وتعلقه بالفن ، ودراسته تاريخه على يد كوجلر في بون ، وتأثره بكتابه الذى ظهر فى هذا الموضوع . ولذا أعاد نشر هذا الكتاب بعد وفاة كوجلر ، وأضاف إليه مادة من عنده .

وكانت أول وظيفة شغلها بوركارت هى رئيس تحرير مجله Basler Zeitung . ثم عين بعد ذلك محاضراً فى التاريخ ، وتاريخ الفن فى بال . وبعد إقامة قصيرة فى زيورخ عاد سنة ١٨٥٨ إلى بال ثانية أستاذاً للتاريخ بها . وبعد عشرين سنة طلب إليه شغل كرسي التاريخ فى جامعة برلين الذى خلا بوفاته رانكه ولكنه رفض مبارحة بال ، أى فضل الاقتصاد على إلقاء محاضراته على مجموعة من الطلبة لا يزيد عددها عن الستين طالباً .

ويهم كتاب سيرة بوركارت بهذه الواقعة : التى تدل من ناحية على سمو مكانة بوركارت مؤرخاً ، لأن شغل وظيفة كان يحتلها رانكه لم يكن بالأمر الهين ، وإن كانوا يرجعون هذا الرفض إلى أسباب تسمى .

فيقال مثلاً إن الأحداث قد غيرت من نظرتة إلى ألمانيا . فبعد إعجابه الشديد بألمانيا الذى يظهر خصوصاً فى رسائله التى كتبها إلى شقيقه أثناء دراسته ، إذ كتب له مرة : « إننى مثل شاوول بن قيس الذى ذهب للبحث عن الحمير الضالة فعثر على تاج الملك . . . وكم أود أن أركع ، وأقبل تربة ألمانيا المقدسة ، وكم أحمد الله لأن لغتى التى أتكلمها هى الألمانية . . . فيا له من شعب ! ويا له من شباب رائع ! ، ويا له من بلد ! إنها الجنة بعينها » . بعد كل هذا ، لم تعد ألمانيا لهم ، ولم يعد بهم - كما وعد - بتعريف السويسريين أنهم ألمان أصلاً . فبعد سنة ١٨٤٨ ، تغيرت نظرتة إلى ألمانيا ، بعد أن أصبحت معقلاً لبسارك وفاجنر !

وقد يقال إنه أثر عدم الابتعاد عن سويسرا لحيدتها ، لأنها تمثل النقطة الأرشيدية - خارج الأحداث - التى حدثنا عنها فى تأملاته ، ولهذا لم يبارح سويسرا سوى مرة واحدة حيث زار لإيطاليا مهبط الحضارة فى نظره وأقام بها ستة كاملة محاولاً دراسة فنها وتاريخها بالرجوع إلى أهم نفاثتها ومراجعتها التاريخية .

وقيل كذلك إن بوركارت - بوصفه من أبناء العائلات العريقة - قد تشام بعد ثورة سنة ١٨٤٨ ، وازدادت محافوه من الانقلابات فى أوروبا فأثر البقاء فى سويسرا باعتبارها أكثر بلدان أوروبا أمناً وطمأنينة ، وإن كانت سويسرا نفسها لم تنج من آثار هذه التقلبات ، فبعد أن كانت بال حتى سنة ١٨٤٠ لإحدى الكانتونات الأوليجاركية المحكومة على طريقة القرون الوسطى تغيرت الأحوال فى سويسرا كلها بعد سنة ١٨٤٧ ، أى بعد حرب السوندر باند Sounder bund واتجهت إلى الحكم الديموقراطى وتحولت إلى مدينة صناعية مادية غنية ، كما هى الآن .

وكان المفروض لو صحت مثل هذه التفسيرات ، أى الربط بينه وبين الأحوال فى سويسرا تارة ، أو بينه وبين ثورة سنة ١٨٤٨ تارة أخرى ، أن يحاول بوركارت الهروب إلى جزيرة نائية تحقق له أهدافه ، والتفسير الوحيد الذى نراه مقبولاً هو القول بأن بوركارت مفكر حر عظيم التقدير للحضارة الإنسانية ، يبغض أشد البغض كل ما يسيء إليها أو يحط من قدرها سواء حدث ذلك عن طريق الدهماء وطغياهم ، أو عن طريق أى حاكم أحمق . ولهذا عبرت كل كتاباته عن شدة التعلق بالحضارة والخوف على مصيرها ، والاعجاب بأى حاكم مثقف يعرف كيف يحافظ على هذه الحضارة . وقد تطرف أحياناً عندما أنساه بريق الحضارة ؛ أن الإنسانية ذاتها منبع كل حضارة .

أما القول بوجود رواسب أوليغاركية عنده حالت دون تقبله التقدم الذي حدث في القرن التاسع عشر ، وأدت إلى هروبه إلى علم وهمى رومانتيكى هو القرون الوسطى فتكذبه الأحداث ، لأن بوركارت لم يحيا حياة أرسطراطية ، بل عاش راهباً في حجرتين فوق دكان خباز ، لا تربطه بالحياة العامة ومباهجها سوى محاضراته في التاريخ وتاريخ الفن التي ظل يلقيها على طلبته القلائل في جامعة بال ، وأحاديثه مع حواريه ومريديه . فقد توقف عن الكتابة بعد بلوغه الأربعين من عمره ثم ترك الآخرين بعد ذلك يشرفون على طبع كتبه ونشرها ، ولم يسمح بنشر محاضراته وأحاديثه إلا وهو على فراش الموت ، وبعد تردد كبير . ولذا ظهرت هذه المؤلفات بعد موته سنة ١٨٩٧ . وقد يرجع إلى عزلته وزهده في الحياة ونفوره من أية ضجة يحاط بها اسمه ، اختفاء اسمه إلى حن ، وعدم ظهور مدرسة تدعو إلى نظرياته وأرائه ، كما أن حماسة الناس في تلك الفترة للنظريات المضادة لأرائه قد ساقتهم إلى نسيانه ، ولكنهم عادوا فتذكروه ثانية عندما تحققت نبوءاته وعندما ظهر أنه لم يكن متشامماً فحسب ، ولكنه كان متحرراً من الغاية والغرض ، لهذا اتسمت نظراته بالصدق والإخلاص ، وعلى الأخص في تاريخ السياسة ، التي قيل إنه يجهد مسائلها ، باعتباره مؤرخ فن فحسب . وكان الاهتمام بتاريخ الفن لهم ، أو كأن هناك تعارضاً يحول دون فهم الناس لتاريخ السياسة وتاريخ الفن معاً ! . والحقيقة أنه قد اعتبر أن فهم التاريخ عن طريق السياسة لن يكون إلا جزئياً ، لهذا أراد توسيع مجاله بحيث يتناول جوانب الحياة والفكر كافة . فلم تعد الأحداث التي ليس لها طابع سياسى مجرد خلفية توضع في كتب التاريخ بقصد الزينة ، بل أصبح التاريخ يمثل الحياة بكافة أعماقها ومن كل زواياها . وهو نفس الاتجاه الذي أصبح سائداً في الوقت الحالى ، ولعل هذا يفسر السر

في اهتمامنا حالياً ببوركارت وبأسلوبه في الكتابة التاريخية أكثر من اهتمامنا بمؤرخين فطاحل مثل رانكه أو نيبور أو مومسن ، أى أولئك الذين جعلوا علم التاريخ مرادفاً لعلم السياسة ، أو ملخلاً لها :

• • •

هذا النوع من التاريخ الذى كتبه بوركارت يتطلب بغير جدال معرفة واسعة ، قد توفرت له - كما رأينا - بفضل دراساته المتعددة الجوانب ، أى بعد دراسة التاريخ على يد جهابذته ، وبعد دراسة الفن ودراسة اللاهوت . ألا يبدو غريباً بعد ذلك ما ذكر عن نفور بوركارت من دراسة الفلسفة ، ومن سخريته منها ، وإنكاره أن يكون لها أى أثر على العالم لأن معانيها الكلية تبدو هزيلة عندما تبعد عن وقائع الحياة المشخصة ، وعندما تدور حول نفسها وكأنها سيسفوس في الأساطير اليونانية الذى كان يعتقد أنه نقل الأحجار من مكانها ، في حين أن كل ما كان يفعله هو إعادة ما إلى النقطة التي بدأت منها . وأغلب الظن أن غموض محاضرات شلنج الفلسفية التي استمع إليها بوركارت في برلين كان سبب نفوره من الفلسفة . فيروى بوركارت أنه بعد استماعه إلى إحدى هذه المحاضرات وكانت في فلسفة الأدرين (أو الفلسفة الغنوصية) شعر بالفزع بحيث توهم بإمكان حلول أى إله من الآلهة التي يؤمن بها الآسيويون بأطرافها المتعددة وضخامتها التي تجعلها شبيهة بالمردة في قاعة المحاضرات .

ولكن تحامل بوركارت على الفلسفة قد دل على مغالاة بغير شك ، لأنه كان معجباً بفلسفة من المتشائمين مثل شوبنهاور وإدوارد فون هارتمان . ولعله كان فيلسوفاً أكثر منه مؤرخاً - دون أن يدري - عندما ذكر أن الهدف النهائي للتاريخ ليس جمع المادة التاريخية وغربلتها ، وعندما قال إن الوقائع العامة أهم من الوقائع الجزئية ، كما أن الوقائع المتكررة أهم من

القوطى وفن عصر النهضة ، وأضعف أحكامه الفنية
ظهرت عند كلامه عن فن النحت .

وتركت زيارة إيطاليا في نفسه أثراً هاماً ، لهذا
لم يقتصر على دراسة فنها ، بل خصها بدراسة من أفضل
الدراسات التاريخية الخالدة ، كما اختار عصرآ من أهم
عصورها وأكثرها تعقيداً . وظهرت هذه الدراسة في

كتابه الثالث Die Kultur der Renaissance in Italien
(حضارة عصر النهضة في إيطاليا - بال سنة ١٨٦٠)
وفيها ظهرت أصالته في كتابه تاريخ الحضارة ، وأهم
بوركارث بعصر النهضة بوجه خاص ، لأنه يمثل في
نظرة الأساس الذى بنى عليه العالم الحديث ، كما يمثل
بدء انطلاق الفرد وتحوره . فلم يزد الفرد قبل ذلك عن
مجرد شذرة من طبقة أو عائلة أو قبيلة . إذ كانت
التقاليد مقدسة وطبقات المجتمع منظمة في نظام هرمى
راسخ لا يجوز لفرد تصور إمكان تغييره أو تحويله .
وبمجيء عصر النهضة ، ظهر الفرد الكامل
L'Uomo Universale ، وبذلك عبرت الشخصية الإنسانية
عن نفسها على أفضل وجه ، في عالم السياسة والفكر
والفن على حد سواء . ودافع بوركارث عن روح
الفرد ، وغفر لبعض الطغاة من أمثال شزارى بورجيا
شروهم لأنه كان لا ينفرد إلا من طغيان الطوائف أو
الجماعات ، أما طغيان الأفراد فلا يؤدى في نظره إلى
شر فادح :

وكانه شعر أن ما ذكره في كتابته عن حضارة
النهضة في إيطاليا لم يكن مستوفياً ، ولذا ألف كتاباً آخر
عن عصر النهضة أسماه Geschichte der Renaissance
in Italien (تاريخ عصر النهضة في إيطاليا -
شتوتجارت سنة ١٨٦٧) .

وانقطع - كما رأينا - عن الكتابة واقتصر على
إلقاء المحاضرات . وجمع مريدوه وتلامذته محاضراته
وأحاديثه في كتب أربعة نشرت بعد وفاته . أولها

الوقائع الفريدة الفذة ، وعندما توهم لإمكان تثبيت
التاريخ وإلغاء ما فيه من ضرورة حتى يستطيع أن يرى
معاني محددة راسخة . وثمة رسائل عديدة أرسلها إلى
نيتشه تضمنت خواطر يصح نسبتها إلى الفلسفة ، ولا بد
أن نيتشه قد تأثر بها في فلسفته تأثراً عميقاً .

• • •

بقي بعد ذلك الكلام عن مؤلفاته . وأولها هو
كتساب Die Zeit Constantins des Grossen
(عصر قسطنطين العظيم - بال سنة ١٨٥٣) . وفيه
حاول تصوير سيكولوجية عصر هام هو القرن الرابع
الميلادى الذى تميز بقلقه وتلهفه إلى التجديد ، ففيه
صراع بين روح القدم المتمثلة في ديكولتيان ، وروح
التجديد المتمثلة في قسطنطين . واعترف بوركارث
بدور قسطنطين في تدعيم المسيحية ، إلا أنه خالف
ما قيل عن تدينه العميق ورآه واقعياً يعمل حساب كل
كبيرة وصغيرة . ولا يقر بوركارث كذلك القول بأن
المسيحية قد ازدادت قوة ومناعة عندما أصبحت ديناً
رسمياً ، إذ رأى أن العناصر المتدينة الأصيلة قد لجأت
إلى الأديار وتحولت إلى رهبان ونسك . ويتركز الكلام
في الكتاب كذلك على الإمبراطورية الرومانية ، ونظام
حكيمها وصلة الدولة بالكنيسة ، واضطهاد المسيحيين ،
وكيف حاولت الفلسفة اليونانية التوفيق بين اتجاهاتها
السابقة للدين المسيحى وبين المسيحية ، فأسفر ذلك عن
ظهور النزعة الإفلاطونية الجديدة . وفي رأى بوركارث
أن ما قضى على العالم القديم ليس البرابرة أو المسيحية ،
بل لقد قضى هذا العالم على نفسه بنفسه .

وثانى كتاب لبوركارث كان في الفن . وهو ثمرة
إقامته في إيطاليا . هذا الكتاب هو Der Cicerone
(شيشرون - بال سنة ١٨٥٥) ويتألف من أربعة
أجزاء . وحظى هذا الكتاب بتقدير أستاذه كوجلر
وبعض أساتذة تاريخ الفن الآخرين . وفيه إشادة بالفن

الكتاب

والفصول الأربعة الأولى من الكتاب عبارة عن محاضرات أُلقيت في جامعة بال في الفترة ما بين سنة ١٨٦٨ ، سنة ١٨٨٥ ، وأضيف إليها محاضرة ترجع إلى ما قبل ذلك التاريخ ، كان عنوانها « مقدمة لدراسة التاريخ » . وهذه الفصول تدور حول مظاهر التاريخ الثلاثة (الدولة والدين والحضارة) أو قوى التاريخ كما أسماها بوركارت ، وحول أزمنة التاريخ . أما الفصل الخامس فكان في الأصل ثلاث محاضرات عامة أُلقيت في متحف بال سنة ١٨٧٠ تحت عنوان « عطاء الرجال في التاريخ » . والفصل السادس كذلك تضمن محاضرة واحدة أُلقيت في متحف بال سنة ١٨٧١ . وقام ياكوب أورى ابن أخت بوركارت بتحويل هذه المحاضرات إلى كتاب ، وأمضى عدة سنوات لتحقيق ذلك ، وهو الذي اختار له اسم *Weltgeschichtliche Betrachtungen* « تأملات في التاريخ » .

وفي تمهيد الكتاب يبين لنا بوركارت أنه لا يسعى إلى وضع أية أسس للتاريخ ، ولا يرمى إلى كتابة أى شيء في فلسفة التاريخ . فلسفة التاريخ في نظره شيء هجين مليء بالمتناقضات ، لأن مهمة التاريخ تقتصر على ترتيب الأحداث ، وهذه مهمة غير فلسفية . أما الفلسفة فهي حين تحاول الكشف عن مشكلة الحياة تخضع مادتها لتصوراتها ومقولاتها . وهذا اتجاه غير اتجاه التاريخ :

وبعد هذه للإشارات ، انتقد بعض صور من فلسفة التاريخ ، كان بينها فلسفة التاريخ عند هيجل الذي ذكر لنا أن الفكرة الوحيدة المعطاة في فلسفته التاريخية هي فكرة العقل ، فكل شيء في هذا العالم يتبع نظاماً معقولاً ، ومن ثم فإن تاريخ العالم أيضاً يتبع اتجاهاً معقولاً . وفي النهاية لم يثبت شيئاً آخر بعد رجوعه

هو كتاب *Beiträge zur Kunst-geschichte von Italien* (مقال في تاريخ الفن في إيطاليا - بال سنة ١٨٩٨) : والثاني هو *Griechische Kulturgeschichte* (تاريخ حضارة اليونان في أربعة أجزاء - برلين من ١٨٩٨ - ١٩٠٢) : والثالث هو *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (تأملات في تاريخ العالم - شتوتجارت سنة ١٩٠٥) وهو موضوع هذا المقال . والرابع والأخير هو *Historische Fragmente* (شذرات تاريخية - شتوتجارت سنة ١٩٢٩) . وصدرت له ترجمة إنجليزية بعنوان *The Judgement in History* (الحكم في التاريخ) .

• • •

هذه إذن سيرة بوركارت ، الذي قد نختلف عنه كثيراً في نزعه التساؤمية ، وفي إيمانه بالحضارة أكثر من إيمانه بالإنسان أحياناً ، وفي دفاعه عن حرية الفرد حتى إذا تعارضت مع صالح الجماعة . إلا أننا مع هذا نراه يمثل نوعاً ضرورياً من المفكرين الذين يحتاج إليهم كل عصر . فكم يلزم وجود مفكرين يذكرون الناس دواماً ببطونهم وحاجاتهم ، يلزم كذلك وجود مفكرين آخرين يذكرون الناس بأرواحهم وعقولهم ، وبأسمى ما حققته هذه الأراج من نفائس يصعب تكرارها ثانية . لهذا ينبغي ألا ننظر إلى هذا النوع النادر باستخفاف أو نعهه ممثلاً للفكر الكمال . وفي حالة اختلافنا معه في الرأي علينا أن نتمثل أفكاره وأن نتمثل عصره . حينئذ سنرى أنه قد عبر عن روح سامية ، وأنه من القلائل الذين فهموا التاريخ فهماً صحيحاً ونجحوا في صيانة الفكر التاريخي من أي عبث ومن أي أحكام زائفة .

ومهمة المؤرخ يمكن أن تستخلص من مهمة التاريخ . وما يهم بوركارت هو الجوهر الروحي الذي يظهر في عدة مظاهر متغيرة ، عبارة عن أحداث تاريخية عرضية عابرة ، يتكون منها في النهاية كل ليس بإمكاننا حله . وكل حادثة مهما كانت ضاملاً لها جانب روحي تكمن فيها فكرة باقية . والكثرة المتنوعة من شعوب وحضارات بينها أوجه تباين واختلاف تدفعنا باستمرار إلى البحث عن صورتها الروحية الكامنة في أعماقها ، والتي يمكن أن تفسر سائر نواحي الاختلاف بين الشعوب .

من هذا يتضح أن مهمة المؤرخ ، التي تدفعه إلى النفاذ إلى أعماق الوقائع المتغيرة ، دون تأثير بمظهرها الخارجي ، ودون تعصب ضد من يختلفون عنه في النظرة ، أمر شاق . وقلائل هم في الواقع الذين يستطيعون بلوغ نقطة أرشميدية خارج الأحداث . وقلائل أيضاً هم أولئك الذين لم يستبد بهم الماضي بحيث يستطيعون التحليق عالياً بعيداً عن تأثيره .

فالمادة التاريخية تظهر في أشكال معقدة لا حصر لها . وهي تارة تفصح عما في باطنها عن طريق جموع الشعب ، وتارة أخرى تتكلم من خلال الأفراد . وأحياناً تعبر عن آماني الشعوب والأفراد ، وفي أحيان أخرى تظهر في شكل سوريات بعيدة عن المنطق ، فتحطم الدول والأديان والحضارات .

ولن نصل إلى روح هذه الأحداث التاريخية اعتماداً على الحدس والتخمين . فعلينا بذل قصارى جهدنا لجمع أكبر قدر من الوقائع التاريخية حتى يتسنى لنا في النهاية إنشاء صورة روحية شاملة لهذه الأحداث . ونظرة كل عصر إلى هذا التراث الهائل من الوقائع يدخل في نطاق معرفتنا بالتاريخ — مهما اختلفت عن نظرتنا الحالية — لأنها متضمنة في هذه الوقائع في شتى الأحوال .

إلى تاريخ العالم سوى أن أحداث العالم يجب أن تتبع اتجاهها معقولاً . وخضعت فلسفة التاريخ عند هيجل لمسلمة أخرى أسماها « غاية الحكمة الأبدية » التي تؤكد انتصار الخير في النهاية على كل شر ، وانتصار النواحي الإيجابية على أية نواحي سلبية . والتاريخ في نظر هيجل لم يزد عن مجرد أدلة تثبت مسلمة هيجلية قائمة إن الروح تتجه دوماً إلى الحرية . ويتساءل بوركارت هل بوسعنا حقاً تبين غاية الحكمة الإلهية الأبدية ؟ إن هذا الافتراض الجريء بمعرفة خطة العالم يؤدي إلى أغاليط اعتمدت على مقدمات باطلة ، تجعل أية دراسة للتاريخ بلا قيمة . وأكثر هذه الأغاليط إسرافاً في التضليل ، القول بأن الحاضر يعد كاملاً بالنسبة لأية أحداث مضت ، أو أن الماضي هو مجرد مقدمات لهذا الحاضر . والحقيقة أن هذا الماضي له قيمة في ذاته ، كما أن له قيمة لنا وللمستقبل . فالفلاسفة إذن مشغولون على الدوام بالبحث عن أصل الأشياء . ومن المنطقي أن يهتم المستقبل . أما المؤرخون فقادرون على تناسي البحث في أي أصول أولى ومن ثم فهم غير مطالبين بالكلام عن المصير أو عما سيحدث مستقبلاً .

وبعد أن بين بوركارت أن منهجه لن يخضع لأية مسلمات فلسفية كالتى يزعمها فلاسفة التاريخ ، ذكر لنا أن التاريخ عنده سيكون مقصوراً على السلالات التي قامت بدور فعال في الماضي . فهو لن يتضمن أى بيان افتراضى عن أحوال البدائين ، بل سيختص بتلك الشعوب صاحبة الحضارات الواضحة المتميزة . واستبعد بوركارت أيضاً أية إشارة إلى تأثير الأرض والجو على أحداث التاريخ ، كما استبعد من موضوع التاريخ أى كلام عن تحركات الحضارة بين الشرق والغرب ، لأن هذه مسائل شغل فلاسفة التاريخ بها أنفسهم .

وازدها رها واضمحلالها ، كما تعرفنا كيف تتفاعل العوامل الفكرية والسياسية في كل عصر . ولا شك أن ما نعرفه عن تاريخ أئتنا هو أفضل مثل لما نستطيع تحقيقه في المعرفة التاريخية .

وعلينا ألا نسرف في التعصب لبلادنا ولقوميتنا . ففي عالم الفكر ينبغي أن يتناسى المفكر أى حدود قائمة بين قطر وآخر . ولا يصح القول بوجود أية أفضلية روحية حقة لعصر على آخر ، أو أن أى عصر قادر على الاستغناء عن ماضيه ، أو قادر على الاكتفاء ذاتياً دون حاجة إلى ماضيه . وكما لا يوجد اكتفاء ذاتى حتى في الصناعة ، كذلك لا وجود لاكتفاء ذاتى لأى عصر في التاريخ . وعند دراسة تاريخ أى بلد ينبغي عدم تجاهل وثوق إتصال هذه الدراسة بدراسة تاريخ العالم ، لأن هذا البلد جزء من كل . فهو يستفيد منه ويتأثر بأوصابه وأرزائه .

ويؤيد بوركارت ما تردد عن نهضة البحث التاريخي في القرن التاسع عشر ، بعد أن أصبحت الرحلات والأسفار سهلة ميسورة بفضل ما حدث من تقدم في استعمال البخار . وازدادت من جراء ذلك المعرفة الفيلولوجية ، وتيسرت المراجع وأصبحت الدول أعظم اهتماماً بالتنقيب عن آثار التاريخ ووثائقه ومستنداته . وإلى جانب هذه المميزات المادية ، ثمة مميزات أخرى ساعدت على تقدم هذه الدراسات ، بعضها سلبي ، والآخر إيجابي . أما الناحية السلبية فتتمثل في عدم مبالاة الدول بالنتائج التي تسفر عنها أبحاث التاريخ برغم اهتمامها بإنشاء المتاحف وجمع الوثائق . ويرجع هذا إلى عدم تأثير سلطان الدولة بمثل هذه الأبحاث ولهذا تركت للمؤرخين الحبل على غاربهم إتباعاً لسياسة Laissez faire التي اشتهر بها القرن التاسع عشر في سائر المجالات . كما أن الهيئات الدينية لم تعد قوية كما كانت فيما مضى ، إذ لم تعد قادرة على التنكيل بمن

والخوض في أعماق الأحداث التاريخية على هذا النحو ليس أمراً متعذراً ولكنه يتعذر عند الشعوب البربرية التي تقدس عاداتها وتقاليدها ولا تقبل أى استقصاء لها ، حتى جمدت في شكل طقوس ورموز تصلح للدراسات الأثنوجرافية وحدها . وهو متعذر كذلك عند الأمريكيين أصحاب الحضارات التي لا تاريخ لها ، الذين تبدو رواسب الماضي في حياتهم في صورة مبهمه ، والذين حاولوا خلق نموذج إنساني ضحل قلقت خال من كل عمق تاريخي .

ويثق بوركارت في قدرة العقل الإنساني على رؤية الأحداث العرضية في شكل مثالي ، لأن العقل مثالي في جوهره ، خلافاً لمظهره الخارجي . ومهما غيرت الأحداث من الشكل الخارجي للجواهر ومهما تعرضت هذه الجواهر لتقلبات الزمن فما زلنا نعرف بها ونقر وجودها ، وأوضح مثل لذلك في فنون العصور الغابرة ، ألسنا قادرين حتى اليوم على الإعجاب بأشعار هوميروس .

و دراسة التاريخ ليست مجرد حق أو واجب ، بل هي حاجة ماسة لنا ، لأن هذه الدراسة وحدها هي التي تشعرنا بحريتنا عندما نمعن في إستغراقنا في الماديات والضرورات ، ولكن علينا دواماً أن نذكر أن هذه الدراسة لن تكون سهلة هينة . فعلياً أن نراعى الأبحاث التي تلتف حول الحقائق ، والتي جاءت بفعل تضارب آراء المفكرين والمفسرين . وعلينا ألا نتناسى معتقدات عصرنا وأهوائنا الشخصية . وليس أدل على تأثير أهوائنا من أن التاريخ يزداد إثارة للاهتمام في نظرنا بمجرد اقتربنا من الكلام عن العصر الذي نحيا فيه . هذا يعني أننا كلما ابتعدنا في الزمان تسنى لنا رؤية أحداث الماضي في صورة أوضح وأصح . ومن حسن الحظ أن التاريخ القديم قد ترك لنا عدة آثار وشواهد تساعدنا على دراسة الأحداث التاريخية في نموها

يوجهون لها أى نقد . أما النواحي الإيجابية ، فترجع إلى الثورة الفرنسية وما أحدثته من زيادة في الإهتمام بالبحث عن أصلها وأسبابها . وإلى جانب هذا ، حدث تقارب بين الحضارات ساعد على اطلاع المفكرين في سائر الأنحاء على تراث البلدان الأخرى ، فأصبح هذا التراث في حاجة إلى دراسات عميقة شاملة ، لا يكفها علم واحد يخصص للدراسة طرائف عصور الماضي ، كمنهوم التاريخ فيما مضى ، بل أصبح المطلوب هو صورة شاملة مستوفاة للبشرية جمعاء .

بقيت مسألة واحدة في هذا التمهيد ، وهي خاصة بالصلة بين العلم (وهو يقصد هنا العلم الطبيعي) والتاريخ . ففى هذين الفرعين من المعرفة ينبغي أن يتحقق أعظم قدر من الموضوعية والتنزه عن الغاية والغرض . على أنه من الواجب عدم الخلط بين التاريخ والطبيعة . فالطبيعة تهتم بالأنواع وتعمل على الإرتقاء بها ، ولكنها لا تتبالى بالفرد واختلافاته ، بل هي تبيح الصراع بين الكائنات من أجل البقاء ، وقد تعرض للإبادة كائنات كاملة من الناحية العضوية ، وقد تبقى كائنات أخرى أقل منها كمالاتها . والسلالات الإنسانية التي في مثل هذه الحالة الطبيعية لا تختلف في أحوالها عما يحدث في عالم الحيوان .

أما التاريخ فيمثل انشقاقاً عن الطبيعة جاء نتيجة لاستيقاظ الوعي . ولكن هذا الوعي لم ينجح في قمع الناحية الطبيعية تماماً حتى في أسمى صور الحضارة والمجتمع . فإلى جانب المظاهر العقلية ما زال الإنسان يشعر بحاجة ملحة تدفعه إلى استعباد الآخرين وإلى الحرب منهم خوفاً من استعبادهم له . وإذا كنا نستطيع قسمة الكائنات الطبيعية إلى حيوانات لافقارية ، ونباتات مزهرة (فرغمية) وأخرى مختفية الأزهار ، فلسنا قادرين على تقسيم الإنسان في ناحيته الروحية إلى مثل هذه الأنواع المحددة . والمظاهر الطبيعية تتميز

بتحديدها وسهولة حصرها . أما المظاهر الروحية فمختلفة : لأنها قلقة تمثل حالة توتر دائم وتخفف لبلوغ كمال لا يتحقق . وكلما ازداد الكائن إرتقاء في سلم الكمال ، ازداد تلهفاً ونهماً لبلوغ هذه الغاية . وفي حالة الطبيعة ، ترى كائنات الأنواع الراقية من الحيوانات باقى الكائنات إما أعداء لها أو أصدقاء . أما الإنسان فدائم التأثير بعوامل مختلفة ، ودائم التناقض والتردد بفعل مؤثرات أكثرها خفى غير محدد : والكوارث في الطبيعة ترجع إلى أسباب خارجية ، أما في حالة الإنسان فما يحدث هو اضمحلال باطنى نتيجة لنقص في حيوية الروح تجعل الكائن أكثر تعرضاً لأية صدمة تأتيه من الخارج .

المؤثرات الثلاثة في الأحداث التاريخية

يسلم بوركارت بأن اتساع موضوع التاريخ قد يتطلب بيان كل مؤثر من المؤثرات الكبيرة التي أثرت في أحداث التاريخ على حدة ، وإن اعترف بتداخل هذه المؤثرات . وقد جعلها ثلاثة هي : الدولة والدين والحضارة . والدولة والدين يمثلان ركنين ثابتين إلى حد ما ، أما الحضارة فهي عنصر دائم التغير والاختلاف . ولا صحة لأى قول بأن أى ركن من هذه الأركان الثلاثة أهم من الركنين الآخرين ، وأى كلام في هذه الناحية هو محض هراء . وبعض العصور يصح وصفها بأنها عصور دينية ، كما أن عصوراً أخرى قد بدت وكأنها تحيا لغايات الحضارة . وفي عصور النهضة التاريخية الكبرى سمت هذه الأركان الثلاثة إلى ذروتها وتبادلت التأثير .

(أ) ولنبداً كلامنا عن الدولة فنذكر أن أى محاولات تبذل لتحديد كيف بدأت الدولة في الظهور لن تكون مثمرة . فافتراض قيام الدولة إعتياداً على عقد سابق ينافى العقل . وكانت هذه الفكرة عند روسو مجرد أمل أو مثل أعلى ، لأنه لم يقصد بيان ما حدث في

التاريخ ، ولكنه قصد الكلام عما ينبغي أن يحدث فليس لدينا أية أدلة تاريخية تدل على ظهور دولة ما إلى الوجود بناء على عقد حقيقي تشترك فيه جميع الأطراف . ولا يصح مثلا وصف الاتفاقات التي حدثت بين الرومان المهزمنين والتيوتونيين المنتصرين على أنها تعاقدات بحق . فالقول إذن بإمكان ظهور أية دولة في المستقبل اعتماداً على مثل هذه العقود غير مؤكد : ولو ظهرت مثل هذه الدول لاتسمت بالضعف ، لأن اشتراك الناس في تحرير عقد يعنى حدوث ثروة ومشاحنات لا تنتهى حول مبادئها وأصولها .

ويتكلم بعض الناس عن أصل الدولة ، وهم في الحقيقة يقصدون الكلام عن أصل السلالات التي تنتمي إليها الشعوب المختلفة . فهل نستطيع حقاً معرفة أصل أية دولة من اختلافاتها العنصرية الطبيعية ؟ الواقع أن مثل هذا الكلام مردود ، لأن ما يرجع إلى الطبيعة والفطرة في أخلاق الشعوب جزء ضئيل لا يصح مقارنته بما حصل عليه أى شعب لإكتساباً في ماضيه الطويل نتيجة لتجاربه المتعددة .

وقد يقال في معرض الربط بين أصل الدولة وأصل السلالات المختلفة أن الدول القوية قد انتمت إلى سلالات وعناصر متجانسة . ومثل هذه الحالة نادرة الحدوث لأن ما يمثل الدولة وسلطانها هو مجرد قبيلة أو عائلة لا يلزم أن تكون من نفس السلالات التي تمثل باقي الأفراد .

فهل نشأت الدولة أصلاً نتيجة لحاجة الأفراد إلى العدالة ؟ للأسف أن مثل هذه الحاجة لم تتحقق إلا بعد نزف دماء غزيرة وبعد مضي مدة طويلة . فالطبيعة الإنسانية ليست خيرة بحيث تختصر الطريق وتهدى إلى العدالة قبل إشباع غرائزها الأخرى .

ونخلص بوركارت من مثل هذه المناقشة الطريفة إلى نظريتين : الأولى هي أن القوة كانت سائدة في

البداية ، ولسنا بحاجة إلى تعمق فلسفي كبير لإدراك أن تفاوت الناس في المواهب والقدرات هو الذي أدى إلى هيمنة القوة . الثانية : أن الدولة قد نشأت نتيجة لمؤثر خارجي أدى إلى إمتزاج العناصر في صورة خاصة ، كما يحدث في الكيمياء عندما تظهر المركبات الكيميائية بفعل عوامل خارجية .

ويفرق بوركارت بعد ذلك بين ظهور الدول الكبيرة والدول الصغيرة في التاريخ . فالدول الكبيرة قد ظهرت لتحقيق غايات خارجية كبرى ، أى لحماية حضارات معينة وصيانتها ، وهو ما تعجز عن الاضطلاع بأعبائه أية دول صغيرة . أما الدول الصغيرة فنشأت كمواقع يتجمع فيها أكبر قدر من الناس : وظهرت في مثل هذه الحالات أفضل نماذج للروابط بين المواطنين كما هو الحال في مدن اليونان ، وينبغي أن تقتدى أى دول صغيرة بالمثل الذي عرّضه اليونانيون : أما الدول الصغيرة التي يسودها الطغيان مثل التي نصادفها في عصر النهضة فلا أمان فيها ولا استقرار . وغالباً ما تبتلعها دول أكبر . فيندر حدوث أى استقرار فيها إلا بعد تحولها إلى جزء من كيان أكبر .

وكل دولة ترمى إلى توطيد مكانتها في الداخل ، وإثبات شخهيتها في الخارج . ولا يمكن أن تفكر في صالح دولة أضعف منها ، ولا فارق حقيقي بين ما يفعله الناس وما تفعله الدولة في هذا الشأن . والاختلاف الوحيد بين الحالتين هو أن شهوات الناس هي التي تحدد خطواتهم ، أما الدولة فقادرة على تبرير سلوكها عقلياً ومنطقياً .

والدول توطد مكانتها في الداخل بإلغاء كل الامتيازات الموروثة وبإخضاع جميع الأفراد لقوتها . وقد تلجأ إلى وسائل أعنف لتوطيد مكانتها بالنسبة للقوى خارجها ، كما حدث أحياناً في القدم في صورة فطرية ، بالسلب والنهب واسترقاق الشعوب الخارجية وإذلالها .

الأديان الروحية السامية بأديان الهمج ، لأن الشعوب الهمجية تزرع تحت نير مخاوف دائمة ، ولن تساعدنا دراسة أديانها على معرفة أول علامات للروح في بزوغها ، لأن هذه الأديان لا تعرف ما هي الروح ، بعد أن أحاطتها بخرافات وأوهام . وتكشف دراسة مضمون أديان المتحضرين كذلك عن تفاوت بين المتدينين . فثمة أديان يعبد فيها الناس الملك الإله ، وأخرى فرضت على الشعوب المغلوبة على أمرها لا أثر لفحوى روحى فيها . ونوع ثالث طقوسه عبارة عن رقصات هتكية خليعة . وأخيراً هناك أديان أسمى يعبد فيها الإنسان الرب عبادة خالصة من أية غاية ، ويدرك فيها العباد خضوعهم الكامل للإله ومشيئته . وتختلف الأديان كذلك في ناحية إهتمامها بالأخلاق . فالأخلاق عند اليونانيين مثلاً كانت مستقلة عن الدين ، وكانت تابعة للدولة .

وينفر بوركارت من نسبة فكرة الدين عند المتحضرين إلى الخوف . وهى فكرة شاعت كثيراً عند بعض البراجماتيين أو أصحاب مذهب المنفعة في الأخلاق . فلو كان ذلك كذلك لما تدين الإنسان إلا في أحط اللحظات التى يمر بها ، ولما عرف الله إطلاقاً عندما تسمو روحه وتخلق في أفاق عالية . وأصحاب الأرواح المعتلة لا يعرفون الدين في معناه الصحيح ، لأن الدين يتطلب خلو الروح من أى إنحراف أو علة نفسية . هذا يعنى أن واجبنا نحتم التفرقة بين الدين في صورته السوية الصحيحة والأديان المنبعثة من المخاوف كعبادة مظاهر الطبيعة وقواها أو عبادة الأسلاف والفتيشية . وفيها يبرز الناس مخاوفهم الصديانة ونجسومنها في شكل الآلهة التى يعبدونها . والأرجح أن الأديان التى اعتمدت على المخاوف قد سبقت عبادة الله الخالصة ، ومن ثم يكون الإنسان قد عرف تعدد الآلهة قبل إيمانه بالوحدة الإلهية .

وقد لا يكون القصد من إخضاع الجيران الضعفاء هو حرمانهم من حريتهم إتقاء لشركهم ، بل لمنع قوى أخرى من استغلالهم لصالحها وتسخيرهم لأغراضها . وقد يظهر منهم لدى الدولة الأقوى يدفعها إلى التهام الأضعف منها بغير فائدة أو طائل . وربما سعت الدول الأضعف بنفسها للخضوع للدول الأكبر منها إذا رأت في ذلك صالحها ، لأن هذا يضمن لها اجتياز الحدود والإفلات من دفع الرسوم الجمركية وزيادة نشاطها التجارى .

ويلطف بوركارت من أثر هذه الصورة المتشائمة التى جعلت الشر والاستبداد أساساً لقيام الدول فىرى أن أية دولة برغم اعتمادها على الجرائم والظلم والتعسف في بدايتها ، لتوطيد مركزها ، مرعومة بعد ذلك على تحقيق نوع من العدالة وإلتزام قيم أخلاقية معينة يقبلها الأفراد عن طيب خاطر عندما يعرفون أن مكاسبهم من قيام الدولة أعظم بكثير من حالة التحفز الدائم للقضاء على الآخرين أو الدفاع عن النفس .

(ب) الدين : والأديان تعبر عن طبيعة الإنسان الميتافيزيقية الوطيدة . وهى تمثل ناحية سامية مكاملة لكيان الإنسان الحسى المادى ، كما أنها تعكس معتقدات الحضارات المختلفة فيما خفى من أسرار الحياة . ومع هذا فلا يصح القول بأن صورة هذه الجوانب الخفية في أذهان الناس على حال واحد ، بل هى معرضة للتغير المفاجئ أو التدريجى . ومنشأ الدين مختلف عن منشأ الدولة . فالدين أسمى مثل لفكرة ربما اعتنقها فرد واحد في البداية ثم تحولت شيئاً فشيئاً إلى عقيدة عالمية قادرة على البقاء إلى الأبد . فدراسته بالغة الأهمية لأنها تبين لنا كيف تسيطر أية فكرة عابرة على عقول البشر فتجعلهم يزدرون توافه الحياة الدنيا ، بل وتجعلهم يقبلون مهلين على قتل نفوسهم بأيديهم عندما يترهبون أو يستشهدون في سبيل عقيدتهم . وينبغى ألا نقارن

حماية هذه الشعوب أو ردعها . وهذه الأديان شديدة التعلق بالبطولة ، تعد الناس على الدوام بازدهار أحوالهم ، على أن نظرة هذه الأديان القومية المحلية ورموزها التي لا تفهم إلا في نطاق محدد تجعلها خاضعة لبعض معوقات قومية وتعزلها عن العالم الخارجي وتحد دعوتها خارج عالمها . ولعل أهم سبب حال من انتشار الدين اليهودي هو صبغته المحلية .

أما الأديان العالمية كالبودية والمسيحية والإسلام فظهرت متأخرة عن الأديان المحلية . وهي تعمل على تحطيم الحدود بين الشعوب بقضائها على أية تفرقة بين الطوائف والطبقات . وتظهر آثار ذلك في ترحيبها بالفقراء والعبيد . وتستغني هذه الأديان عن الأحاجي والرموز المعقدة . وبعض الأديان قد استبعدت كل عقائد دوجماتيقية وقنعت بطقوس سهلة واضحة للعبادة بحيث يسهل علينا فهم أسرارها لأول وهلة ، أما الأديان الأخرى فقد تعمدت - حرصاً على زيادة نفوذ الكهنة - لإختراع طقوس معقدة ظهرت في أصغر الدقائق ، وتركت للفرد أقل قدر من الحرية في تعبه .

وينتقل بوركارت إلى الكلام عن كيف يضمحل تأثير الدين . والدين في بدء عهده يفرض قواعد وأصوله ، وقد يقيم الكهنة وأنصار هذا الدين نظاماً مماثلاً لنظام الدولة ، أو دولة داخل دولة كما يقال . وبقدر نجاح هذه النظم في التفاعل مع الحياة الدنيوية تتحقق لها القدرة على البقاء ، وإن كان هذا البقاء مقصوراً على مظهر الدين الخارجي فحسب ، إذ سرعان ما تفتت أرواح الناس من أيدي هؤلاء الكهنة عندما يبحثون عن عقائد أخرى أقدر على إشباع حاجاتهم الميتافيزيقية . وفي مثل هذه الأحوال يسمى الكهنة أى ابتعاد عن طاعتهم ورجوع إلى روح الدين الخلاقة الحقة مروفاً وابتعاداً عن الدين .

ولدى جميع الناس حاجات ميتافيزيقية تسوقهم إلى الدين . وهذه الحاجة أقل إلحاحاً عند أولئك المستغرقين في أعمالهم وفي مطالب الحياة اليومية ، والذين تقل فرص التأمل عندهم ، ومن ثم فإنهم يضطرون في معرفة الله إلى الاعتماد على غيرهم من الذين أمكنهم معرفته عن طريق التأمل والاستغراق فيه . وهناك أرواح حساسة قادرة على عبادة الله دون حاجة إلى معجزات أو إلى رؤى أو أية علامات مادية دالة على وجود قوة خارقة للطبيعة .

ويقسم بوركارت بعد ذلك الأديان إلى أنواع ثلاثة :

(أ) نوع يعنى بالحياة في المستقبل وبالمتوبة والعقاب ولديه فلسفة في الأخريات كالموت والخلود والحساب .

(ب) والنوع الثاني لا يحتوي على أى أفكار في المسائل الغيبية كدين اليونانيين مثلاً الذي اعترف بعجز الفرد عن الخوض في مثل هذه الأمور ، ولذا بدت نظرياته في العالم الآخر فاترة .

(ج) النوع الأخير مثل العقيدة الهندوكية التي تؤمن بخلود الدنيا وتناسخ الأرواح ، وإن كان بوذا قد حاول تحرير الإنسانية من هذا النوع من الخلود بفكرة النيرفانا .

ويزداد نفوذ الكهنة في أى دين تبعاً لمكانة فكرة الخلود فيه . فالكهنة يستغلون غموض هذه الفكرة وشدة تأثيرها على العوام ، خصوصاً إذا نجحوا في الربط بين قدرتهم على الاتصال بهذه القوى الخفية والقدرة على تبرئة المرضى من عليهم باعتبار المرض أثر من آثار الخطايا .

والأديان القومية أو المحلية بمعنى أصح ، أسبق في الظهور من الأديان العالمية . فهي وثيقة الصلة بذكريات الشعوب وحضارتها وتاريخها . ودور الآلهة فيها هو

الخلاص من البوذية . ولولا تأييد قسطنطين لتيودسيوس لظل دين اليونان والرومان باقياً حتى اليوم .

(ج) الحضارة : يمكن تعريفها بأنها خصائص ذهنية تتحقق تلقائياً بغير تدخل إرغامي من أية سلطة أخرى . وهي دائمة التأثير في كل من الدولة والدين ، وهي أكثر تعرضاً للتغيرات والتقلبات . وهي تعمل على مراجعة أحوال الدولة والدين وتبين متى يختلف شكل كليهما عن جوهره .

والحضارة تتألف من مكونات لا حد لها تمثل نشاط أى مجتمع برمته . وكل مكون من هذه المكونات معرض للازدهار والاضمحلال . والكلام معجزة الإنسان هو محور كل حضارة ، ومصدره هو الروح الإنسانية . واللغات هي التي تكشف عن روح أى شعب أو تعبر عنها . واللغات في أول عهدها تتميز بخصبها . وهي تفوق في هذه الناحية اللغة بعد تقدمها في الزمن . ففي البداية كانت أجهزة الإنسان العضوية - خصوصاً الأذن - أكثر حساسية ، ولعلنا نصادف هذه الظاهرة بوجه خاص لدى الشعوب اليونانية والجرمانية . وهكذا يكون الناس قد حصلوا على آلة الكلام في صورة مكتملة قبل استخدامها ، أى أنهم كانوا قادرين على الإفصاح عن أشياء كثيرة عندما لم يكن متوفراً لديهم إلا القليل من المعاني التي تستحق الكلام . ويبدو أن الأحداث التاريخية المتتالية وسيطرة الأشياء على الكلمات كانت سبباً فيما أصاب الحواس فيما بعد من تبلد .

وبعد الكلام عن اللغة روح كل حضارة ، يجيء الكلام عن مظاهر الحضارة . والفنون أكثر الأشياء التي أبدعتها الروح إلهاماً وعموضاً . وهي في هذا الشأن تفوق العلوم التي تمثل المظاهر الروحية للضرورات العملية : كما تمثل الأشياء في تعددها اللانهائي . والمهمة الأولى للعلم هي جمع أشياء موجودة - بغير فضل من العلم - وتصنيفها . ومن ناحية ثانية ، العلم يكتشف

وتتوقف سيطرة الدين وقدرته على مقاومة تيار المروق على الطبقة الاجتماعية التي ينتمى إليها أتباعه أو على نفوذها . والدول الصغيرة التي تبرز فيها النواحي الدينية بحاجات الدولة أقدر على حماية الدين من الدول الكبيرة أو بمعنى أصح من الإمبراطوريات الكبيرة . هذا يفسر لنا لماذا نجحت الدول - المدن في عدم اعتناق المسيحية على عكس الإمبراطورية الرومانية التي عجزت عن مقاومة تأثير الدعوة للمسيحية فاضطرت للاستسلام لها في النهاية . ويرجع العلماء الذي قبلت به المسيحية فيما بعد إلى أسباب سياسية لا إلى أسباب متصلة بالعقيدة ذاتها .

وأفزع الحروب هي الحروب الدينية ، وخاصة بين الأديان التي تؤمن بالعالم الآخر وبالإستشهاد في سبيله ، والتي تربط بين الأخلاق والدين والتي لمصطبغ فيها الدين بصبغة قومية . وحروب المتحضرين أقسى من حروب غير المتحضرين لأن وسائل الدفاع والهجوم لا حصر لها ، كما أن الفقهاء قادرين على تبرير أشنع الجرائم الأخلاقية في سبيل الغاية السامية وهي النصر في الحرب .

وأخيراً يجيء الكلام عن اضمحلال الأديان : ولا يرجع سبب ذلك إلى التفكك الداخلي وحده ، أو إلى تفرق المتدينين أشتاتاً بسبب اختلاف حظهم من الإيمان أو الوعي . كما أنه لا يرجع إلى ظهور دين جديد أفضل تحقيقاً لحاجات الناس الميئاذيقية (إذ أن الاضطهاد قد أدى في كثير من الأحيان إلى شدة تمسك المتدينين بأديانهم ، كما يلاحظ عند الأقليات ، كما أدى إلى ممارسة شعائر الدين في الخفاء) . هذا يعني أن الأديان قادرة على التغلب على كل هذه العقبات ولكنها غالباً تعجز عن مواجهة خطر واحد وهو خطر إعلان الدولة الحرب عليها واستخدامها كل قواها وسلطانها لمحاربتها . ففي الهند مثلاً أمكن للبراهمة بمساعدة الدولة

يفيدان الصناعة والتكنولوجيا . إذ برعت بعض طوائف معينة في إتقان حرفها اعتماداً على احتفاظها بأسرارها وتخصصها فيها .

وينتقل بوركارت إلى الكلام عن الصلة الحقيقية أو الظاهرية بين الحضارة والأخلاق . وينتقد ما ذكره فيلسوف الحضارة الألماني فرايتاج عن التباين في هذه الناحية بين أخلاقيات القرن السادس عشر وأخلاقيات القرن التاسع عشر . فقد زعم فرايتاج حدوث تقدم أخلاقي خلال هذه الحقبة بانت أثاره في ازدياد إتصاف المواطنين بالأمانة والشعور بالواجب ، خلافاً للحالة التي كانت سائدة في القرن السادس عشر أو الخامس عشر . وتناسى فرايتاج أنه بمجرد تعرض الناس للخطر وشعورهم بعدم الاطمئنان خلال فترات الحروب أو غيرها تنكشف الطبيعة الإنسانية على حقيقتها ويصبح لا اختلاف بين أي قرن وآخر .

ويظهر بوركارت تشككاً أيضاً في حدوث تقدم في الفكر مصاحب لتقدم الحضارة . فما حققته العلوم في القرن التاسع عشر من كشوف متعددة في سائر نواحي المعرفة قد أحدث اضطراباً في النظرة الفكرية الإنسانية العامة . ويعمل الزعم الذي ساد في عصره عن حدوث تقدم أخلاقي في الحاضر بتوهم الناس وجود تماثل بين سهولة حصول الناس على المال وتدفعه بين أيديهم ، وبين التقدم الأخلاقي أو الحضاري .

وبعد أن انتهى بوركارت من تحديد مفهوم كل من الدولة والدين والحضارة تحدث عن حالات تفاعل هذه المؤثرات الثلاثة في التاريخ . وهذه الحالات هي :

- ١ - الحضارة في حالة خضوعها للدولة .
- ٢ - الحضارة في حالة خضوعها للدين .
- ٣ - الدولة عندما تخضع للدين .
- ٤ - الحضارة عندما تهيم على الدولة .

الروابط بين الأشياء ويصوغها في صيغة قوانين . أما الفلسفة فرسالتها هي الكشف عن القوانين العلوية للوجود وللموجودات التي ظهرت منذ الأزل .

فالغن إذن مختلف عن الفلسفة والعلم ، لأنه قادر على الاضطلاع برسائلته دون نظر إلى الواقع وإلى سائر الكائنات . ولا شأن له بالكشف عن قوانين كالعلوم فهو يظهر نتيجة لتذبذبات خفية في الروح . وما ينطلق نتيجة لهذه التذبذبات لن يظل مجرد شئ شخصي عرضي بل يتحول إلى رمز خالد ذي دلالة .

ويزعم أغلب الناس أن الفن محاكاة للوجود الطبيعي ، وأن عليه أن يظهر الأشياء على حقيقتها ، وأن رسالته هي تجسيم الأشياء في أشكال خالدة يمكن تذكرها . على أننا إذا رجعنا إلى الفنون المختلفة سنرى أن الفن لا شأن له بفكرة المحاكاة . ففي فن العمارة مثلاً تستطيع غريزة الإبداع المثالي أن تعبر عن نفسها على أفضل وجه دون تقيد بواقع أو غيره . فهي تمثل لنا ماهية الفن على خير وجه ، وإن كانت تخضع لغايات نفعية أخرى ، كما تخضع في أشكالها الخارجية لأنماط متكررة تقليدية . أما الشعر فيمثل المشاعر على أفضل نحو ، كما تمثل الفلسفة الفكر .

ولقد انتشرت الحضارة اعتماداً على التجارة بوجه خاص . فالصلة إذن وثيقة بينهما ، بل ثمة تشابه بين التبادل التجاري والتبادل الفكري والحضاري . وكثيراً ما كانت مراكز التبادل التجاري مراكز لتبادل الفكر وأشهرها بغير منازع هي أثينا وفلورنسا . وفي هذه المراكز ظهرت نسبة كبيرة من الفطاحل الذين أثروا في العالم .

والحضارة في حاجة إلى الانطلاق . ولا يعرف رجالها قيوداً أو عوائق تحول دون عدم لإنجاز رسالتهم . والمشتغلون بالمسائل الفكرية يجب ألا يعرفوا الطائفية أو التعصب . وإن كان هذا التعصب وهذه الطائفية

٥ - الدين في حالة خضوعه للدولة .

٦ - الدين الخاضع للحضارة .

حربة النشاط العقلي ، كما ترك الفن حراً بشرط عدم تعارضه مع سلطة الدولة و سطوتها .

وفي العصور الحديثة ، لدينا صورتان هامتان لتحكم الدولة في الحضارة لإحداها كانت بشعة للغاية أثناء حكم الإمبراطورية العثمانية ، والثانية كانت في عصر لويس الرابع عشر في فرنسا الذي جعل الحضارة تسم بطابع خاص ، وحاول باتباع كافة السبل فرض قواعد لتوجيه الفكر الفرنسي وتقييده في أنماط ثابتة ما زالت تعرف باسم الكلاسيكية الجديدة . واستمر أثرها واضحاً حتى بعد الثورة الفرنسية .

والحالة الثانية هي حالة الحضارة الخاضعة للدين ، والأديان محقة إلى أبعد حد عندما تعتبر نفسها أصل الحضارات . وليس هناك ما يحول أحياناً دون اعتبار كلمة دين مرادفة لكلمة حضارة ، وإن وجب مراعاة اختلاف أساسي بينهما . فالدين ينبع من حاجة ميتافيزيقية ، أما الحضارة فتنبع من ضرورات مادية وفكرية .

والدين أساساً يرى أن رسالته لن تتحقق على أفضل وجه إلا في حالة خضوع كل من الدولة والحضارة له . لهذا سعت الأديان - خاصة عندما كان لها نظم كهنوتية - إلى التحكم في الدولة وتوجيه الحضارة وفقاً لأغراضها . وأقوى سلاح لجأ إليه رجال الدين لتوطيد سلطتهم هو الإيحاء بأن لديهم وساطة خفية بالله سبحانه وتعالى ، وأنهم قادرون على إرشاد الناس في مسائل الحساب يوم القيامة والتكفير عن الخطايا . وبعد القرن الرابع ازدادت سلطة الكنيسة بحيث تحكمت تحكماً كاملاً في الحضارة ، واختفى كل فكر دنيوى . ومن حسن حظ الإنسانية أن خضوع الدولة للكنيسة قد حدث في بزنطة وحدها ، إذ لم تبرز السلطان (الدولة والدين) في سلطة واحدة في روما .

ويعترف بوركارت بأن هذه القسمة مجرد وسيلة للإيضاح ولترتيب ملاحظاته التاريخية الوفيرة ، ولذا لا يصح تشبيه هذه المقولات بالمقولات المنطقية المحددة بدقة كافية ، كما هو الحال في العلم ، لأن التاريخ - كما يكرر - ليس علماً ، ولهذا ينبغي أن تتصف مقولاته بالمرونة ، ولا يصح وصفها بأنها جامعة مانعة .

ونبدأ بالحالة الأولى . وأفضل مثل لحالة الحضارة الخاضعة للدولة هو مصر القديمة ، والدولة في مصر القديمة كانت قد توطدت بعد آلاف السنين . وساعد الدين على توطيد أركانها بقوانينه المقدسة ، ومن ثم أصبح الفكر وكل المعارف في خدمة هذه السلطة العاتية . وأدى هذا إلى تبعية الفرد تبعية كاملة للدولة ، فلم يعد حراً في بحثه عن المعرفة أو في نقله معرفته إلى الآخرين . كما أن القدرة الإبداعية قد خضعت لقيود صارمة : وظهر تحكم الدولة في الحضارة في مصر قديماً في شتى الصور . إذ اعتبرت الدولة مسائل الفن والعلم من الأمور المقدسة وجعلت أسرارها ملكاً لطائفة معينة . والفن بطبيعة الحال كان في خدمة الملك بوجه خاص وأدى التحكم في حرية الفنانين إلى تجمد الطابع الفني في أسلوب يكاد يعتبر متكرراً بحيث يتعذر وقوع أى خطأ في معرفته . ويصح قول الشيء نفسه عن آشور وبابل وفارس . إذ نظر في هذه البلدان إلى أى تميز للفرد أو لإبتعاد عن الأصول الموضوعية على أنه شيء كرهه يتحتم النفور منه .

والإمبراطورية الرومانية كذلك قد جعلت نشاط الأفراد في وجوهه المختلفة تابعاً للدولة . لذا لم تظهر أثناء حكم الدولة الرومانية أية حضارة ، إذ تركزت براعة الرومان في فن الحكم وحده . وفي عهد بعض الأباطرة الرومانيين الصالحين ، تركت للأفراد أحياناً

إنتهاك لحرمة القانون المقدسة ، ويستحق أقسى عذاب وعقوبة . وأهم مثل تاريخي لهذا النوع من الامتزاج بين السلطة الدينية وسلطة الدولة نصادفه عند اليهود الذين كانوا لا يتصورون وجود انفصال بين سلطة الدين وسلطة الدولة ، وإن كانت الثيوقراطية اليهودية قد تحولت مؤقتاً إلى حكومة استبدادية دنيوية على عهد الملك داوود والملك سليمان . وبوسعنا القول بوجه عام بأن شدة حرص اليهود على الخضوع لأحكام دينهم ، ولو ظاهرياً ، قد حالت أحياناً دون تأثيرهم بأى تقدم حدث في الحضارة .

وعلى تقيض هذه الحالة الثيوقراطية كانت الحالة عند اليونان والرومان . إذ كانت أديانهم خاضعة لكل من الدولة والحضارة ، فكانت آلهتهم آلهة دولة وآلهة حضارة ، أى لم تكن الدولة ثيوقراطية على الإطلاق ، ومن ثم اختفى نظام الكهنة عندهم . ومثل آخر مشابه لذلك هو الكنائس البروتستانتية في ألمانيا وسويسرا والسويد . فقد كانت كنائس هذه البلدان من البداية كنائس دولة .

والحالة الرابعة هي حالة الدولة الخاضعة للحضارة : والدولة في مراحلها الأولى تخضع للحضارة ، خصوصاً إن كانت هذه الحضارة ممتزجة بالدين - كما رأينا . وأول مثل نعرفه لهذه الحالة ظهر في المدن الفينيقية . إذ كشفت النظم المتبعة هناك من ملكية أو جمهورية أو أرستقراطية أو بلوقراطية عن غايات حضارية توجه الدولة . فلم تعرف هذه البلدان أى قوانين مقدسة أو نظم طائفية ، فقد كانت حضارتها وثيقة الصلة بمصالحها وشؤونها التجارية .

فإذا عدنا ثانية إلى المدن اليونانية سنرى كذلك أن نظام مدنها كان خاضعاً للحضارة . فقد سادت فيها حرية الفرد سواء في التجارة أو الصناعة أو الفلسفة . ولعل الديمقراطية التي عرفتها كانت نتيجة لخضوع

والفنون على اختلاف أنواعها قامت في الفترات الحاسمة من التاريخ بدور هام في خدمة الدين . وصلة أى فن بالدين وثيقة الصلة بمدى نفع هذا الفن للدين . وكلما ازدادت هذه الصلة وثوقاً ، ازداد تحكيم الدين ، واتجه الفن إلى التجمد وعدم القدرة على الابتعاد عن الطريق المرسوم له ، كما هو الحال في مصر القديمة أو بيزنطة . وكان الشعر هو أول الفنون تحرراً من سيطرة الدين . ويرجع هذا إلى أن رجال الدين قد اعتبروا الكتب المقدسة ذروة الشاعرية ومن ثم اعتقدوا بألا ضرورة للجوء إلى الشعر لتحقيق رسالتهم في الدعوى إلى الدين ، وساعد هذا على تحرر الشعر واتجاهه إلى المعاني الدنيوية .

أما الفنون التشكيلية فقد ظلت أمدأ طويلاً خاضعة للدين ، كما أن الدين هو الذى حدد لفن العمارة أصوله وغاياته . على أن خضوع الفن هذه الفترة الطويلة قد ساعد من جراء تكرار الأنماط التي حددها الدين على ظهور براعة وإتقان عند الفنانين . كما يظهر في صور المادونا أو صور صلب المسيح . ولعل حرية الفنان وعدم تقيده بموضوع واحد أو فكرة واحدة في الفن الدنيوي قد حال دون قدرته على تحقيق إتقان مماثل .

والحالة الثالثة هي حالة الدولة الخاضعة للدين . ولم يتم إدراك اعتماد روابط المجتمع البشرى على الدين إلا متأخراً . وما من شك في أن الدين كان عنصراً قوياً في تقوية دعائم الدولة ، وعلى الأخص بعد الهزات العنيفة التي تعرضت لها الدول . هذه الصلة بين الدولة والدين تبين كيف ساعد الكهنة في كثير من الأحيان على تعزيز مكانة الدولة بادعاء قدسية قوانينها وصدورها عن الله ، فأدى هذا إلى ازدياد نفوذ كل من الحكام والكهنة على حد سواء ، وأدى هذا بالطبع إلى قمع حرية الفرد . إذ نظر إلى كل عصيان للقانون على أنه

ضحمة في استخراج الحديد والفحم واستخدام الآلات في الصناعة . وقد يضاف إلى ذلك الكشوف الجغرافية الحديثة واستعمار القارات الأخرى . فإن كل هذه العوامل مجتمعة ، يضاف إليها الثورة الفرنسية وشيوع الوعي السياسي والاقتصادي قد أدى إلى اعتبار الدولة مجرد قوة بوليسية ، تحمي نشاط الأفراد . وإن كانت الدولة قد أرادت زيادة نفوذها لمواجهة هذه الأحوال الجديدة ولمواجهة إساءة الأفراد لحررياتهم بعد شعورهم بالسطوة والنفوذ .

وهكذا شخص بوركارت الأزمة السياسية التي اجتازتها أوروبا في القرن التاسع عشر على أنها صراع بين قوة الدولة وقوة الحضارة .

والحالة الخامسة هي حالة الدين عندما يخضع للدولة . وأول مثل يصح ذكره لبيان هذه الحالة هو اليونان والرومان اللتين لم تعرفا إطلاقاً أى نظام كهنوتي ، وكانت نظرتيهما للحياة دنيوية صرفة . وكانت لهما طقوس بحق ، وإن لم تساعد على سيطرة الدين على الدولة . وآلهة اليونان والرومان كانت ذات طابع إنساني . فكثيراً ما نشبت خلافات ومشاحنات بينها . فهى آلهة دولة تضطلع بمهمة حمايتها . فأبولون مثلاً إله الفن كان مسئولاً عن مسائل المستعمرات !

والحالة السادسة هي حالة الدين عندما يخضع للحضارة . والدين قد نشأ في بعض الأحيان من حضارات معينة ، كما أن جوهره يتعرض للتغير بتأثير حضارات الشعوب والعصور الأخرى ، وبحق لا وجود للدين لم يتأثر بحضارة شعبه وعصره . والفترات التي خضعت فيها الحضارات خضوعاً كاملاً للدين محدودة للغاية . ولعل أبرزها قد حدثت في مسيحية القرن الحادى عشر وذهبت المحاولات الجديرة بالإشارة التي بذلها الآباء البنديكتيون هباء من جراء تعصب البابا كلونيه . ولكن

الدولة لمطالب الحضارة - أو الفكر كما يصح القول : وكان تفوق أئينا في الفكر على حساب قدرتها السياسية . إذ كان لديها خبرات في شتى الموضوعات ، وإن لم يكن لديها خبرة صحيحة في مسائل السياسة العملية مما أدى في النهاية إلى تدهورها ، وإن كانت قد بقيت بعد تدهورها السياسي كمرکز إشعاع روحى قدم للعالم والعصور التالية آيات في الفلسفة والشعر والفن .

ومراكز الإشعاع الحضارى لا يمكن أن تزيف أو تقلد . فإن خلق الجو الذى يساعد على ازدهار الحضارة وانطلاق العباقرة ليس أمراً سهلاً هيناً كما ظن تيمورلنك مثلاً عندما نقل إلى سمرقند كل الفنانين والصناع والعلماء الذين عثر عليهم في البلدان التي احتلها ودمرها ، ولكنهم خيبوا ظنه ، فلم يخلقوا حضارة هناك ولم يبدعوا فناً ، وكل ما فعلوه هو موتهم في سمرقند .

وبالمثل عندما تجمعت العقول المستنيرة في المدن الحديثة بطريقة مصطنعة ، فإنها لم تستطع أن تعيد سيرة أئينا أو فلورنسا ثانية ، لأن أصحاب المواهب لا ينتقلون إلى مثل هذه المدن إلا بعد إشتهارهم . وقلائل منهم هم الذين يبدعون شيئاً بعد بلوغ الشهرة وندر من قام منهم بابداع شيء له قيمته .

وعلى نقيض أئينا كانت روما ، إذ كانت سياستها متفوقة على حضارتها . والأمر بالمثل في العصر الحديث في ملكيات مثل فرنسا وأسبانيا . ففيها كانت الدولة أقوى بكثير من الحضارة . وازدادت سلطة الدولة في هذين البلدين رسوخاً عندما تحالفت مع سلطة الدين . ولم تسيطر الحضارة على الدولة في صورة جدية إلا في القرن الثامن عشر عندما تناسى النابون أحدسات السياسة وبدأوا يهتمون بفولتير وروسو . ولعل ظهور كتاب مثل العقد الاجتماعى لروسو قد فاق في أهميته حرب السبع سنوات . وازدادت قوة الحضارة بفعل موثر آخر هو الثورة الصناعية التي تمخضت عن زيادة

الآخرين بوجودهم . ولهذا غالباً ما تنقض دولة على أخرى متتحلة أعداء قد لا تبدو دواماً مقبولة لتبرير اعتدائها . وغالباً ما يكون هذا العذر هو استحالة الوصول إلى اتفاق ، « فإذا لم نبادر (بالقيام بعمل جدى) سيبادر الآخرون » . والشعب لا يشعر بقوته حتى إلا في حالة الحرب أى في حالة صدامه مع شعوب أخرى . ولعل هذا يؤيد وصف هرقلطس للحرب في معرض الثناء عليها بأنها أصل كل الأشياء . ولن ندهش بعد ذلك عندما يشرح لاسولكس (وهو مؤرخ أشار إليه بوركارت كثيراً) هذا القول بقوله إن الصراع علة كل نمو وإن التوافق لن يتحقق إلا بعد صراع بين القوى . . . فالصراع بدل على توفر قوة حيوية لدى الطرفين معاً . فالحرب في نظره شيء سام وهي تمثل قانوناً عالمياً لأنها كامنة في الطبيعة بأسرها فلا عجب إذن إذا عبد الهنود الإله شيفا إله الدمار . والمحارب يقدم على الحرب طرباً لأن الحروب تظهر الجو كأنها الزواج الرعدية . فهى تقوى أعصاب المحاربين وتعيد إليهم فضائلهم البطولية التى كانت الأساس الذى نهضت على أكتافه الدول . فتحل بذلك محل الجبن والتراخي والنفاق .

ولا يقبل بوركارت هذا الدفاع المتطرف عن الحرب على عواهنه . فهو يعترف بأن السلام الدائم يؤدي بالعقل إلى الجمول والتبلد ، كما أن الحرب عندما تخضع كل جوانب الحياة لفترة ما لهدف واحد . أسعى أخلاقياً بلا شك من مظاهر أنانية الفرد . فهى تساعد على توجيه طاقات الناس لغاية سامية كما تساعد على إظهار بطولاتهم . إلا أن بوركارت يستدرك ويقرر ضرورة اتصاف هذه الحرب بعدالتها واستقامة غايتها كالحرب الدفاعية التى خاضها الهيلينيون ضد الفرس ، أو كحرب البلاد الواطئة ضد أسبانيا . كما ينبغي أن تكون هذه الحرب حرباً نحتي . فإن المشاحنات

سرعان ما عادت للحضارة سيطرتها في القرن الثاني عشر . وظهرت المصالح الدنيوية للفرسان وسكان المدن فتضاءلت سلطة الكنيسة وبدا هذا بوجه خاص في ظهور بعض المذاهب الفلسفية العقلية أو الداعية لوحدة الوجود في مدرسة باريس على الأخص .

وهيمنت الكنيسة على الحضارة مرة أخرى من القرن الثالث عشر إلى القرن الخامس عشر وساد لاهوت القرون الوسطى وتحول العلم إلى صورة مدرسية . وأخيراً في العصر الحديث اضطرت المسيحية إلى مساندة الحضارة في صورة لم يسبق تحقيقها إطلاقاً . فقد اضطرت في دعوتها إلى الاعتراف بأن غايتها هى الإنسان وحده . وأصبحت الكتب المقدسة خاضعة للنقد والتحليل مثل سائر الكتب . أما الأخلاق فقد اتجهت إلى تدعيم ذاتها دون اعتماد على الدين . وسادت النظريات القائلة بأن منبع الأخلاق هو الضمير الإنسانى أو الهاتف الكامن في أعماق الإنسان .

هزات التاريخ

والفصل الرابع قد يعا . من أفضل فصول الكتاب وأمتعها . إذ ترك فيه بوركارت أسلوب التصنيف الذى اتبعه في الفصلين السابقين ، كما أثبت أن معرفته بتاريخ السياسة ليست أقل قدرأ من معرفته بتاريخ الفن أو الحضارة كما زعم ناقدوه . ولقد رأيت ترجمة كلمة Krise الألمانية أو كلمة crisis الإنجليزية بكلمة هزة ، بدلا من كلمة أزمة ، لأن بوركارت لم يقصد بكلمته الشدائد وحدها ، ولكنه قصد الأحداث الفاصلة ونقط التحول في التاريخ .

والحرب هى أول نوع من الهزات التاريخية ومن العوامل الضرورية لتحقيق التقدم . فن بين الرزايا التى ابتلى بها البشر شعورهم بأنهم لن يبلغوا وعياً كاملاً بأنفسهم إلا في حالة اصطدامهم بالآخرين وإشعار

إلا أنهم لم يدركوا لإدراكاً واضحاً كيف سيكون حال الكنيسة الجديدة المرتقبة .

أما الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ فكان من المتعذر إلى أبعد حد إيقاف اندلاعها ، إذ كانت الطبقات المتعلمة شديدة التحمس لتحقيق يوتوبيا ، كما أن العوام كانوا حاقدين متحفزين للانتقام ، وإصلاح الكنيسة أو طبقة النبلاء الفرنسية العريقة كان أمراً مستحيلاً حتى برغم أن كثيرين منهم قد رأوا المصير المحتوم الذي يتوقع أن تؤدي إليه هذه الحالة . ولو أفلح هؤلاء النبلاء في اتخاذ موقف سليم لساعد ذلك على تخفيف وطأة الثورة ، والهزات التاريخية لا تعتمد في مراحلها الأولى على المحرومين والمعلمين ، بل تعتمد على أصحاب الأرواح الفعالة . وبفضل دورهم الريادي تتحقق البداية . فهم الذين ينهون الناس إلى إمكان استغلال اللحظات الحاسمة . ويشيع الأمل بين الناس من جراء ذلك . وقد تظهر بعض نواح مثيرة للسخرية في هذه المرحلة من جراء إسراف الناس في التفاؤل وتوقع الخير العميم في المستقبل ، وتعذيب بعض الناس للترفيه عن الثوار ، وأغلب هؤلاء الضحايا أبرياء . ونختفي التشاؤم إلى حين ، بل قد تتصاعد الجرائم لتأثر الأشرار أنفسهم بهذه اللحظة الحاسمة . ويستشهد بوركارت بما جرى في الحرب الصليبية الأولى .

ولا يلزم إطلاقاً أن يسبق اللحظات الحاسمة برامج واضحة محددة ، لأن الإثارة أكثر أهمية ، أو كما قال بوركارت : « لإعداد الانفجار أهم بكثير من إعداد أى برامج » . وبوجه عام لا تظهر قيمة أى حركة حاسمة حقاً إلا عندما تختبر في مواجهة عناصر مضادة قوية . فالحركات الزائفة تنتهى على الفور بمجرد تعرضها للمعارضة مهما كان الصخب الذى تحدته .

فإذا لم تستطع حركة التحول بلوغ لحظة حاسمة كان معنى هذا ضرورة البحث عن لحظة حاسمة أخرى

الصغيرة بين الدول قد تحل محل الحرب ولكنها لا تساعد على إحداث هزة حقيقية . والأمر بالمثل في حالة الحروب التي ظهرت في القرن الثامن عشر ووصفت بأنها : « رياضة الملوك » . ومع هذا فلم يرض بوركارت عن الحروب التي حدثت في عصره والتي ظهرت في مجموعتها كأنها هزات كبيرة إلا أن كل حرب بمفردها قد ظهرت هزيلة في غايتها ومقصدتها ، لأن قصرها قد جعلها تفتقر إلى خصائص الأحداث الفاصلة ، ولم يكن لها أثار ملحوظة على الحضارة ، كما أنها تكلفت أموالاً باهظة سيشعر بها الناس مستقبلاً . ولا يلزم إطلاقاً أن نتوقع خيراً عميماً من أثار هذا الدمار ، وهل بوسعنا التنبؤ بظهور غابة مشجرة جديدة في أرض قاحلة .

ثم يفيض بوركارت بعد ذلك في الكلام عن أنواع الهزات التاريخية الأخرى ذاكراً أمثلة متعددة منها ، ثم يناقش مسألة تاريخية هامة وهي هل كان بالإمكان الحيلولة دون حدوث الهزات الكبيرة في التاريخ . وظهور الامبراطورية الرومانية وتوسعها - في رأيه - كان من الأحداث الحاسمة المحتممة ، كما أن التوسع الإسلامى كان محتملاً . إذ كان من الواجب اتصاف الساسانيين والبيزنطيين بخصائص مختلفة عن خصائصهم لكي يوقفوا الغزو الإسلامى الذى وعد المستشهرين بالجنة كما وعد المنتصرين بالمتاع في الحياة الدنيا . أما حركة الإصلاح الدينى في القرن السادس عشر ، فقد كانت الحيلولة دون وقوعها أمراً ممكناً ، كما لم يكن من المستبعد تخفيف حدة الثورة الفرنسية .

ففى حركة الإصلاح الدينى ، كان يكفى قيام الطبقة الحاكمة بإصلاح نظام القساوسة مع إنقاص طفيف لممتلكات الكنيسة . إذ بين الملك هنرى الثامن والحركة المناهضة للإصلاح من بعده ما كان يستطيع القيام به في هذا الشأن . فحقاً ظهر تدمير عميق بين الناس

وقد تظن الجماعة الثائرة أن هذا الموقف لصالحها لأن معنى ذلك هو عدم قدرة أصحاب النفوذ على القضاء عليهم . ولهذا تلجأ الجماعة الثائرة إلى الإكثار من التظاهر والاتصال بالناس ، لأنها بهذه الوسيلة تزيد من التهاب مشاعر الجماهير وتشعر جميع الأطراف بمدى قوتها وعدم تعرضها للوهن . وتكثر الخطب الحماسية . وأهم ساحة يتبارى فيها الخطباء هي الجمعيات الوطنية .

وإذا نجح الانقلاب ، وقضى على الاستبداد القديم وممثليه ، تحدث أول ظاهرة تثير الدهول وهي الخلاص من الرواد الثائرين وإحلال آخرين محلهم . وقد يرد ذلك إلى ضرورة القضاء على القوى المتصارعة على النفوذ وتوحيد الجهود تحت قيادة واحدة كما حدث في الحرب الأهلية في إنجلترا التي أشعلها الفرسان ثم تولى أمرها بعد ذلك البرلمانيون (Round heads) وحدهم دليلاً على أن غاية هذه الحرب ليست الدفاع عن الدستور ، بل التحرر . وقد يندفع رواد الثورة ويسرون وراء خيالاتهم وأوهامهم ويرون أنفسهم في النهاية مسئولين عن تسيير الأمور . وتتابع الأحداث في سرعة فائقة ، ويداس تحت الأقدام كل فاشل في الاضطلاع بالمهمة العسيرة الملقاة على عاتقه . وسرعان ما يظهر جيل آخر من القادة ، يختلف عن الرواد الأوائل من حيث نضجه وعدم حنقه على الأحوال التي أدت إلى الثورة . وتكثر المحاولات والأخطاء ، كما تكثر الضحايا ، وتنتهي الأمور إلى أوضاع لم تخطر على بال أي زعيم أو مفكر مثالي . ويظهر نفوذ جديد ، كما تظهر معسكرات متطاحنة جديدة ، وتختفى أغلب الآراء المثالية وتصبح طاعة السلطة الجديدة هي أهم ما يرمى إليه أصحاب النفوذ الجديد .

وبعد استقرار الأحوال ، يشعر المثاليون باليأس لاستحالة الإصلاح ، ويهولهم الجشع السائد ، ومحاولات استغلال النفوذ نتيجة لتوقف الرقابة على المسئولين ،

ونتيجة للغنائم التي وقعت في أيديهم ولشعورهم بالاطمئنان إلى عدم المواجهة ، فتحدث أزمة جديدة ويبدأ التفكير في قلب الأمور ، وهكذا دواليك .

ويتكلم بوركارت عن أسباب ردود الفعل التي تتعرض لها الثورات ، فيذكر أنها تحدث لأسباب خمسة . أولها : الشعور بالإجهااد بعد الاندفاع في دوامة الأحداث المثيرة . وثانيها : أن جموع الشعب لا تشعر بالإثارة والحماسة إلا في البداية وتنصرف بعد ذلك عن الثورات وتصاب باللامبالاة أو قد تشغل بحصر غنائمها وتدبير أمورها وفقاً لذلك . وثالثاً : العنف بمجرد انطلاقه يؤدي إلى استيقاظ قوى خفية في النفوس ، تعيد الناس إلى حالة من الممجيبة لا رابط ولا ضابط لها فينتهي الأمر إلى القضاء على مثالية الثورة في أول عهدها . رابعاً : اختفاء أقوى رجال أشعلوا الثورة بعد إعدامهم ، أما من يخلفون هؤلاء الأقوياء فهم غالباً من أوساط الناس . وخامس سبب هو أن الأحياء الباقين من ممثلي هذه الحركة يصادفون تحولاً داخلياً عميقاً . فبعضهم يرى الاكتفاء بالاستمتاع بالحياة . والبعض الآخر تركز أماله في النجاة من مصير الثائرين .

وفي النكسات التي تعقب الثورات التي أخفقت أهدافها كثيراً ما يستسلم الناس ويخضعون لأكثر الحكومات حماقة ويرضون بأنتفه مقابل ويعتبرون أنفسهم سعداء إذا لم تؤد سوء الأحوال إلى حدوث تدخل أجنبي .

وأوضح تغير يحدث بعد أي انقلاب ناجح أو فاشل هو إعادة توزيع الثورة . ففي كل ثورة ، يظهر نفر من الأشداء أصحاب القلوب المتحجرة القادرين على العوم مع التيار قد عقد العزم من اليوم الأول للثورة على الاستفادة من أوضاعها ومشكلاتها . وقد ينكل ببعض المنتمين إلى هذا النوع . ولكن هذا النوع لن ينجح إطلاقاً . وسرعان ما يصبح هذا النوع

عظمة التاريخ

وشخصيات الماضي والحاضر التي تسهونا ونصفها بالعظمة هي الشخصيات التي تسيطر أفعالها على كياننا ، وبغيرها لا نستطيع تخيل وجودنا . فالروس مثلاً قد يبغضون بطرس الأكبر (هذا بالرغم من أن ما حققه من أمجاد قد أصبح في عصر بوركارت مثار شك) إلا أنهم ما زالوا يقدرونه رجلاً عظيماً . فبدونه لا يستطيعون تصور كيف كانت ستصبح حياتهم . على أننا لا نصيب أحياناً في تحديد مفهوم العظمة . فقد ننسبها خطأ إلى رجال أساءوا وإساءة عظمى ، أى أننا قد نخلط بين القوة والعظمة ، وقد نبالغ كثيراً في تقدير شخصياتنا بحيث نعتقد أنها قادرة على قياس هذه الظاهرة في سهولة ويسر .

ولكن التاريخ قادر على تحريرنا من هذا الاضطراب ومن الوقوع في مثل هذه الأخطاء . لأن الشعوب المتحضرة قد أمكنها تحديد عظمتها ، وإدراك ما أسدوه لها من خير ، وتقدير أفعالهم تراثاً قيماً جيداً جديراً بالخلود . ومع هذا فمن واجبنا أن نحتاط قبل أى كلام عن العظمة ، لأنها ليست من المسائل الواضحة اليقينية . إذ قد ينبع الشعور بها من ناحية خفية في الإنسان لا يسهل الإفصاح عنها في أحكام منطقية معقولة تستند إلى أدلة وبيانات . فأى معيار لقياس العظمة إذن غير محقق وفيه تأرجح . ونحن قد نرجع العظمة أحياناً إلى أسباب ذهنية ، ونرجعها في أحيان أخرى إلى أسباب أخلاقية . وقد يكون إيماننا بالعظمة نتيجة لاقتناع أو اعتماداً على أدلة ، أو مجرد شعور . على أننا في آخر المطاف نسلم بأن العظيم إنسان بدونه سيدو العالم غير مكتمل . بفضله وحده أمكن تحقيق أشياء معينة ، وبغيره ما كنا قادرين على تحملها . وإذا وجد قول مأثور يقول : « بألا وجود لإنسان لا يعوض » أمكننا أن نضيف إليه بأن العظمة هم القلائل الذين لا يمكن

صاحب نفوذ وسلطة حقيقية ، وسرعان ما يعرف كيف يوجه الأحداث لصالحه فيوقف الثورة في اندفاعها وبعدها عن غاياتها الأساسية . ولقد حرصت هذه الطائفة في فرنسا بعد سنة ١٧٩٤ . وسنة ١٧٩٥ على إحداث استقرار كما حرصت على إقامة حكومة مستبدة قادرة على المحافظة على سلطاتها . والاستبداد الذي يعقب الانقلابات يهدف أساساً إلى استعادة هيبة الحاكم وطاعته . والناس يقبلونه عن طيب خاطر بسبب المظالم التي صادفوها من جراء حكم الأشقياء والعاثين الذين عاثوا في الأرض فساداً . والديموقراطيات ذاتها قد رضت بالاستبداد بعد أن عانت من التخبط . ففى هيلاس ارتضوا تنصيب الرجل الذي حطم ارسقراطيتهم واعتبروه الشخص الأوحى القادر على تنفيذ إرادتهم . ولما ظهر أن هذا لم يتحقق قال هيرياس الديماجوجى مخاطباً الطاغية أوتيديموس : « أوتيديموس . إنك شر لا بد منه لأننا لا نستطيع أن نحيا في ظلك أو نحيا بدونك » .

والطاغية قادر على تحقيق أفعال خيرة لا حد لها . والشئ الوحيد الذى يعجز عن تحقيقه هو توطيد دعائم حرية الفرد . ولو حاول أية طاغية إقامة حكم دستورى حق فإن هذا سيؤدى أولاً إلى تنحيته في أسرع وقت ، ولن تجيء الحرية في أعقابه ، بل سيحى مستبد آخر قد تكون شخصيته أضعف من شخصية الأول وأسوأ منها . والناس قادرون على تناسي حريتهم مؤقتاً بفضل أية مميزات أخرى خصوصاً إذا تذكروا الشرور التي حدثت فيما مضى . وأهم ظاهرة تتحقق خلال أى حكم مستبد هي الرخاء العظيم الذى قد يزيل من أذهان الناس كل آثار سيئة ظهرت خلال أحداث الانقلاب الدامية . وبوركارت برغم اعترافه بشرور الخزات التاريخية إلا أنه يراها ضرورية لحياة الأمم . (وقد رأيت ترجمة الفقرة التي أثنى فيها على هذه الخزات كاملة في المختارات التي اخترتها من الكتاب في نهاية البحث) .

تعويضهم ، وأنهم يتميزون بقدرتهم الناهضة والأخلاقية الفذة . وهذه القدرات موجهة لغاية عامة ، لصالح شعب بأسره أو حضارة بأسرها ، أو الإنسانية ذاتها .

ويشيد بوركارت بالقرن التاسع عشر . وبأنه كان أكثر العصور دراية بالعطاء الذين ظهروا في ثتى العهود . ومرجع هذا هو التبادل الفكرى وسهولة الاتصال بين الأمم . فقد ساعدت هذه العوامل وغيرها على إزالة الغرابة التى نشعر بها نحو المختلفين عنا حضارة وثقافة ، كما ساعدت على زيادة قابولنا اتساعاً وزيادة اتصاف أحكامنا بالإنصاف . ولا بد من التنويه بفضل الدراسات التاريخية التى تقدمت فى القرن التاسع عشر وقامت بمراجعة جميع وقائع الماضى وأدلتها ، كما قامت بتصحيح أكثر أحكامها عن عطاء الرجال والمشهورين فى التاريخ . مما أدى إلى استبعاد الزائفين منهم واستبقاء العطاء الحقيقيين وحدهم . وبفضل هذه الدراسات التاريخية أمكن الاطلاع على آيات الفن والشعر فى الماضى . وهنا يلزم الإشادة بأفضال فنكلمان والنزعة الإنسانية التى سادت فى القرن الثامن عشر .

والعظمة كانت نادرة على الدوام . بل ربما سترداد بمرور الأيام نادرة . وأول أمثلة يذكرها بوركارت للعظمة كانت فى مجال العلم والفن والشعر . فبغير عطاء هذه الحالات ما تحقق أى تقدم . ولا اختلاف فى رأى حول عظمة الفلاسفة والعلماء والفنانين لأن منجزاتهم لا تمس حياة الرجل العادى مساً مباشراً ، ومن ثم ندر اهتمام العوام بأمرهم أو حدوث خلاف فى رأى بينهم فى تقدير عظمتهم .

وهنا يفصح بوركارت عن رغبته فى عدم الاعتراف بعظمة المخترعين أو المكتشفين برغم كثرة التماثيل التى شيدت لتقديرهم وتكريمهم ، وبرغم وفرة آثار كشوفهم فى حياة الأمم . والسبب الذى يذكره بوركارت ويظهر فيه جانباً من الغرابة هو أن هؤلاء

المخترعين والمكتشفين لم يعنوا بالعالم فى شموله مثل الفنانين والشعراء الفلاسفة الذين عبروا عن المضمون الباطنى للعصر والعالم فى أنشكال مثالية ، وحاولوا نقل هذه الأشكال إلى الأخلاف كتراث خالد . ولا يعترف بوركارت بعظمة أحد من المكتشفين خلاف كولبس لأنه كرس حياته فى سبيل إثبات فرض من الفروض مما يضعه فى صف واحد إلى جانب الفلاسفة . على أنه يمكن الاعتراض على ذلك بالقول بأن العالم كان يستطيع الاستغناء عن كولبس . فإن يستحيل الكشف عن أمريكا حتى لو مات كولبس فى مهده ، وهو حكم لا يصح قوله عن اسكيلوس أو فيدياس أو إفلاطون . ولو مات راقيل فى مهده لما ظهرت لوحته الشهيرة « التجلى » .

ولا بد من الإشادة بفضل العطاء الذين ظهروا فى مجال الطبيعة والرياضيات . فقد تحرر الفكر بأسره عندما رفض كوبرنيك اعتبار الأرض مركز الكون ، واكتفى بجعل الأرض مجرد كوكب يدور حول الشمس . ويصح القول بأن مرتبة جاليليو وكبلر لا تختلف عن مرتبة الفلاسفة لأن نظرياتهم كانت الأساس الذى بنيت عليه نظرتنا إلى الكون والفكر .

أما عباقرة الفلاسفة فيمثلون العظمة فى أصح صورها لأنهم نجحوا فى تقريب الإنسانية من حل مشكلة الحياة وذلك بفضل أبحاثهم الكلية الشاملة التى نظرت إلى مشكلات الكون والكون والحياة والإنسان نظرة جامعة واحدة . وغالباً لا تدرك العلوم التجريبية الجزئية الروابط التى تربطها بأفكار كبار الفلاسفة .

أما ما ذكره بوركارت عن رسالة الفن وعظمة الشعراء والفنانين فقد كان جديراً بالترجمة ، لذا ترجمت أهم فقراته . على أننى قد أضيف إلى هذه الفقرات مسألة هامة أشار إليها بوركارت عندما اعترف بالأهمية لانتصاف الشعراء أو الفنانين بالعظمة فى

الأوربية . وأسمى مثل للعظمة قد ظهر عند أولئك الذين نجحوا في تحويل الشعوب من حالة بدائية إلى حالة حضارية . أما أولئك الذين استعملوا العنف بغير مبرر أو طائل ، فلا يصح نسبة العظمة إليهم .

وفي الانقلابات والثورات يظهر لفيث من الأفراد الذين يوصفون بالعظمة . وقد تناسب مواهب هؤلاء الأفراد المراحل الأولى من الثورات أو الانقلابات . ولكن الثورة تمر بمراحل متعددة ، وقلائل هم الذين ينجحون في اجتياز جميع هذه المراحل . هؤلاء هم العظماء بحق ، لذا لا يصح وصف روبسبير أو ماريو في الثورة الفرنسية بالعظمة برغم ما لهم من أهمية تاريخية .

والعظيم بطبيعة الحال صاحب مواهب متعددة . وهذه المواهب تتكشف على أكمل وجه ، وتلقائياً كما أنها تنمو وتتفاعل مع ثقة العظيم بنفسه وما تصادفه هذه الثقة من ازدهار ونمو . وهي تسير المهام الملقاة على عاتقه . فالعظيم يبدو متكاملًا في كل المواقف التي تواجهه ، بل تبدو شخصيته الجبارة أكبر من هذه المواقف . وإذا اعترضت سبيله أية عقبة عرف كيف يندلها . والأشياء التي تبدو في نظرنا جملة التعقيد تبدو بسيطة في نظره . فهو قادر على روثيتها في وضوح مهما بدا فيها من غموض ظاهري ، كما أنه قادر على تركيز ذهنه على مسألة والانتقال منها إلى مسألة أخرى بغير شعور بالإرهاق ، أو باضطراب في تفكيره . وعندما يواجهه أى موقف فإنه يراه على حقيقته ويدرس انسبل المتيسرة له ، ويحرص على عدم الإنخداع بالمظهريات وعلى عدم التأثير بأى صحب يحيط بالمشكلة . وهو يعرف مصدر قوته معرفة صحيحة ، كما يعرف وسائل تسيير الرأى العام والسيطرة على البرلمان والصحافة والهيئات كافة . فهو يعرف نواحي قوتها الحققة والوهمية بحيث يدعش زعماء هذه الهيئات عندما

مظهرهم الشخصي لأن عملهم الفنى يستلزم تركيزاً على مقصد واحد . فيغيره لا يمكن تصور أية عظمة . وشعورنا بهذه الناحية في العمل الفنى هو الذى بأسرنا . فالقنائون الأصلاء عظماء بهذا المعنى وأولئك الذين لم يتصفوا بالعظمة وفقاً للتفسير الذى ذكرناه سيخفقون في زوايا النسيان برغم أية مواهب فذة قد يتصفون بها . وكبار الفنانين قد بذلوا جهداً ومشقة في بداية دراساتهم ولم يتوقفوا عن التعلم قط ، ولا شك أن استمرار التعلم بعد بلوغ العظمة والتألق أمر أكثر مشقة ، إلا أنه يجب أن يتوفر حتى يتحقق الاتصاف بها . وعلينا ألا نتصور أن العظمة وسيلة لبلوغ السعادة . فعلينا ألا نتناسى تعاسة الفنانين والشعراء وكثرة تعرضهم للأخطار في حياتهم وأعمالهم .

وبعد أن أفاض بوركارت في الكلام عن العظمة في الفن ، وأظهر انحيازه الواضح للفنانين والشعراء باعتبارهم أصحاب ملكات، خلاقة وأفضل معبرين عن روح الحضارات المختلفة انتقل إلى الكلام عن العظمة عند الرسل واعترف بوجودها لأنهم لم يكتشفوا الأديان اعتماداً على حل بعض المعادلات ، أو نتيجة للاستقراء وملاحظة تصرفات الناس ، بل اكتشفوا هذه الأديان لأن روح المجتمع كامنة في نفوسهم ولوجود شعور ميتافيزيقى جارف في أعماقهم قد امتزج بجوهر أخلاقي عميق .

وأخيراً نخص بوركارت بالعظمة بعض أفراد تركز فيهم التاريخ وعبروا أفضل تعبير عن روح الدولة والدين والحضارة . هؤلاء الرجال يمثلون الطفرات والتقلبات المفاجئة من حضارة إلى حضارة أخرى . ويضرب لذلك مثلاً بجنكيز خان الذى نجح في نقل المغول من حالة البداوة إلى قوة ساحقة بتقى شرها . وقام بطرس الأكبر بشيء مماثل في روسيا لأنه حول روسيا من بلد متخلف إلى بلد ناهض على الطريقة

يكشفون أن الرجل العظيم قد سخرهم لتنفيذ مآربه بغير درايتهم . والتأمل البحث لا يتفق مع مثل هذه الشخصيات العظيمة التي تعتمد أولاً على إرادة عظيمة ، أى أنها قد خلقت لمواجهة المواقف العملية . ففيها سحر يجذب إليها كل عنصر من عناصر القوة ، وقدرة على تسخير الآخرين لغايتها .

أما أئمن ملكة يتمتع بها العطاء فهي عظمة الروح التي تتمثل في القدرة على التخلي عن المصالح الشخصية في سبيل تنفيذ فكرة مثالية ، وفي القدرة على إنكار الذات إذا اقتضت الضرورة ، لا بدافع الحرص ، ولكن اعتماداً على طهارة القلب .

* * *

إلى هنا نكون قد انتهينا من عرض الكتاب الذى يصبح القول بأنه مدخل لكل دراسة لمؤلفات بوركارت ، لأنه يمثل منهجه التاريخي الذى لم يبتعد عنه في أى كتاب من كتبه . ولقد أشرنا في البداية إلى ما حدث من صراع بين تاريخ الحضارة الذى يمثله بوركارت وبين أنصار التاريخ السياسى . وهذا الصراع لم يعد له وجود الآن ، ويستطاع القول بأن أسلوب بوركارت في الاهتمام بمظاهر التاريخ كلها هو الذى انتصر في النهاية .

ولكن بوركارت تعرض للنقد من مدرسة تاريخية أحدثت منه هي مدرسة كروتشه المتأثرة بالفلسفتين المثالية الألمانية والفلسفة المثالية الإيطالية . وتنكر هذه المدرسة ما ذكره بوركارت عن إمكان رؤية التاريخ من نقطة أرشميدية خارجه ، لأن الحاجة إلى التاريخ لا تظهر إلا بعد الانغماس في أحداث العالم ونقائضه . فالجوء إذن إلى نقطة أرشميدية يدل على روح متعارضة مع التاريخ . ولعل هذه الروح اللاتاريخية هي التي ساقطت بوركارت إلى تناسي أن التاريخ يهتم بالأحداث الدينامية وحدها في تفاعلها وتشابكها وصراعها الدرامي ،

ولكن بوركارت لجأ بدلا من ذلك إلى كتابة تاريخ حضارات محددة ، فبدأ التاريخ في نظره لا في صورة دراما ، بل كأنه صورة ثابتة منتهية فأدى هذا إلى تغير موضوع التاريخ لأنه لم يعد الروح التي تسعى إلى خلق أشكال جديدة ، بل أصبح يروى مأساة الإنسان التي حدثت في الماضي .

ويرى كروتشه أن اتجاه بوركارت إلى تحديد ثلاثة مظاهر للتاريخ وهي : الدولة والدين والحضارة فكرة لم تنبع من أية ضرورة تأملية روحية ، بل مجرد إطار نظم فيه ملاحظاته المبعثرة . على أن كروتشه لم يكن منصفاً عندما قرر حكماً ظالماً بأن أسلوب بوركارت في التاريخ قد تجلى فيه الهروب من العالم ، ومن العالم القبيح المحيط به ، وأنه قد مجد العصور الوسطى لهذا السبب ، لأن اتهامه بالهروب من العالم يمكن أن ينسب إلى أى مؤرخ يتبع أى اتجاه في دراساته التاريخية ، يدرس الماضي ويركز اهتمامه عليه .

مختارات من الكتاب

في معرض الثناء عن الهزات التاريخية يمكن أن نقول أولاً إن الانفعال هو أصل كل الأشياء العظيمة ، وما أعنيه هو الإنفعال الحق الذى يتجه إلى ما هو جديد ، لا إلى مجرد الخلاص من كل ما هو بالعتيق . فهو يؤدي إلى استيقاظ قوى غير متوقعة في الأفراد ، بل هو يؤدي إلى تغير نظرة الناس إلى الآلهة ذاتها ، ومن كان بغير شخصية معروفة يستطيع جعل الآخرين يشعرون بوجوده ، إذا تحطمت الحواجز أو أصبحت وشيكة التحطم .

والثورات وما يصحبها من تعصب (مع مراعاة سن أولئك الذين يندفعون فيها) ينبغى اعتبارها علامات حققة للحياة . والثورة ذاتها شيء مفيد للطبيعة فهي تشبه الحمى . والتعصب يدل على أنه ما زالت هناك أشياء يقدرها الناس أكثر من الحياة وأكثر من

ممتلكاتهم : على أن الناس ينبغي ألا يتصرفوا بالتعصب
فحسب في موقفهم من الآخرين ، كما ينبغي ألا تنسم
أفعالهم بالأنانية وحدها .

وكل نهضة روحية تحدث على شكل طفرة سواء
في الفرد أو في المجتمع . والهزات التاريخية تدل على
ظهور روابط جديدة نشأت نتيجة لما حدث من تغير .

والهزات التاريخية تظهر الأرض أولاً من أى
ضرب من النظم التي ابتعدت عنها الحياة منذ أمد بعيد ،
والتي ما كان بالإمكان الخلاص منها على أى نحو آخر
لأن استمرارها في البقاء قد جعلها تتمتع بامتياز خاص ؛
ولى جانب هذا فإن الهزات التاريخية تساعد على الخلاص
من الكائنات الزائفة التي ما كان من الضروري ظهورها
للى حيز الوجود ، وإن كانت مع هذا قد اكتسبت
بمرور الزمن مكانة راسخة في نسيج الحياة . ويحق ينبغي
أن يوجه إليها اللوم إذا حدث تفضيل لأوساط الأشياء ،
وابتعاد عن كل شيء فيه سمو . والهزات التاريخية
تقضى على الخوف المراكز بفعل القلق والاضطراب
وتفسح الطريق أمام الشخصيات القوية .

وثمة صلة خاصة بين الثورات والفن والأدب
خصوصاً عند عدم القضاء على ملكات الأفراد الروحية
أو قمعها بقصد والوقوف لها بالمرصاد ، كما حدث
عندما حرمت بعض الأديان ممارسة التصوير أو النحت
أو كتابة الملاحم .

.... وحالات القلق العام تؤدي إلى نهوض
القوى الروحية العظمى التي ظلت كامنة حتى ذلك
العهد ، إلى حد يدهش له مثيرو هذه الثورات ؛
أما أولئك الذين لا يقدر على غير الجمعية فلا حول
ولا قوة لهم على أية حال في أوقات الرعب .

ففى مثل هذه الأوقات يمكن ملاحظة غرام
المفكرين والشعراء أصحاب الحيوية بنحو الخطر ،
لأنهم أصحاب حيوية ، ولا تسهونهم إلا الأجواء

المنعشة . والتجارب التراجمية العظيمة قد تساعد على
نضج الروح وعلى تزويدها بمعايير جديدة وعلى
الاهتداء إلى أحكام عن الحياة أكثر تحرراً وإستقلالاً .
ولولا تدهور الامبراطورية الرومانية في الغرب ،
لما غدت لكتاب مدينة الله للقديس أغسطين مثل هذه
المكانة ، كما أن دانتى كتب كوميدته الإلهية وهو
في المنفى .

وليس ضرورياً للفنانين والشعراء وصف المضمون
الفعلي للعهد الثائرة التي يعيشون خلالها . أو أن
يمجدوها كما فعل دافيد أو موتى . ويكفى في هذا
الشأن شعورهم بتحقيق معنى جديد للحياة ، كما تكفى
معرفتهم ما يحبونه وما يبغضونه ؛ وما يتصف بالتفاهة
وما له قيمة جوهريّة فيها .

أما من ناحية الفكر الفلسفى فلم تبلغ حرته حداً
مماثلاً لما يحدث خلال الأحداث التاريخية الكبرى ،
كما قال رينان . فالفلسفة قد ازدهرت في أثينا برغم كل
ما ظهر في الحياة في أثينا من هوس وعدم اتزان . وهى
تلك الحياة التي ظلت قلقة على الدوام ، وصاحبها رعب
مستمر ، وبرغم الحروب والمحاكمات السياسية والدينية
والتنافق والأخطار التي كان الناس يتعرضون لها في
أسفارهم عندما كانوا يخشون الأسر والبيع كعبيد .
وفي أوقات الهدوء النسبي من ناحية أخرى ،
تستغرق العقول في جو مشبع بالمصالح الفردية والحمول
مما يسلبها عظمتها . وفي هذه الحالة يندفع أصحاب
المواهب العادية إلى الصفوف الأولى ويخضعون أنفسهم
عندما يظنون أن الفن والأدب مجرد أشياء تأملية ،
وأهم قادرون على إظهار الحدق دون تكبد مشقة ،
إذ ليست هناك عبقرية دفيئة ستنتطق ، وغالباً لا وجود
حتى للموهبة ذاتها .

وعلى أصحاب الأصالة أن ينتظروا مجئ أوقات
العواصف ، عندما تندثر قوانين النشر وحقوقها على

الفور . ففي مثل هذه العواصف يتغير جمهور القراء
ونحنفى أصحاب النفوذ الذين ساندوا أناساً على
شاكلهم .

* * *

فلنحاول هنا أن نبحث على وجه عام لماذا يوصف
الشعراء والفنانون بأنهم عظماء .

فيسبب عدم رضى الروح الإنسانية عن المعرفة
البحثة التى تتمخض عنها العلوم المتخصصة ، بل وبسبب
عدم رضاها عن الاستبصار والتأمل المتصلين بعالم
الفلسفة ، بعد إدراك لكثرة أشكالها وصورها ولطبيعتها
الغامضة ، فإنها تدرك وجود قوى أخرى تستطيع أن
تستجيب لدوافعها الخفية ، أى أنها تنتهى إلى أن هناك
عوامل كبيرة محيطية بها تتكلم فقط بلغة الصور مخاطبة
الصور التى تحملها الروح الإنسانية فى أعماقها . إنها
عوامل الفن . وستنسب العظمة إلى ما يمثل هذه العوامل
بغير تردد . إذ أنها مدينة لها بكل ما يطرأ من زيادة على
ما فى أعماقها من جوهر وقدرات . إذ أن هذه الفنون
قادرة على الإحاطة بما يقارب كيان الإنسان بأسره
عندما يسمو هذا الوجود إلى ما هو فوق الحياة العادية ،
كما أنها قادرة على التعبير عن حالاته الروحية فى صورة
أسمى مما يستطيع هو نفسه ، أو على تزويده بصورة
متسامية للعالم بعد استبعاد رواسب الأشياء الحادثة الطارئة
منه ، مع الاقتصار على تجميع كل ما اتسم بالسمو
والجمال وكان له دلالة . فى مثل هذه الحالة تصبح حتى
المأساة ذات قيمة كسلى للنفس .

إلى أبعد حد . لأن إعادة خلق ما هو خارجى فى شكل
خارجى أمر فى متناول الكثيرين . أما الأمر الآخر
فإنه يسوق المشاهد أو المستمع إلى الاعتقاد بأن خالق
هذا العمل قادر على عمل هذا الشئ دون غيره ، ومن
ثم فلا غناء عنه .

وفضلاً عن ذلك ، فنذ قديم الأزل ، ونحن نرى
الفنانين والشعراء على صلة وثيقة بالدين والحضارة .
فإن أعظم غايات الماضى ومشاعره قد أفصححت عن
نفسها من خلالها ، واختارتهم لسناً لحالها .

فهم وحدهم قادرون على تفسير سر الجمال وتجسيم
شكل خالد له . فكل ما يمر بنا فى الحياة فى سرعة
ولا يظهر إلا نادراً ويتعذر تكراره ، يجمع هنا فى عالم
من الأشعار أو الصور ، فى الألوان أو الأحجار أو
الأنغام . ويتألف منه عالم أكثر سمواً على الأرض .
ويحق فى العبارة والموسيقى نحن نطلع على نوع من الجمال
لا وجود له فى غير الفن . فبغير الفن ما كان بوسعنا
أن نشعر بوجود هذا الجمال .

أما فى عالم الشعراء والفنانين فإن العطاء بحق هم
الذين يكشفون عن عظمتهم بفضل ما لهم من تأثير -
حتى أثناء حياتهم - على فهم ، فهنا كما هو الحال فى
أى مجال آخر يضطر الناس إلى الاعتراف أو إدراك أن
الموهبة العظيمة شئ نادر للغاية . فالناس يشعرون أن
هذا الفنان لا يمكن أن يعوض بأى حال ، وأن العالم
سوف يكون ناقصاً ولا يمكن تخيله بغير وجوده .

* * *

فى السعادة والنحس فى التاريخ

..... إن تركز ذاتنا على مصالحنا ، وشدة تعلقنا
بذاتنا المثيرة للسخرية إلى أبعد حد قد تدفعنا إلى الظن
بأن العصور السعيدة هى التى تظهر فيها على نحو ما قرابة
بطابعنا . وإلى جانب هذا ، فإنها قد دفعتنا إلى الاعتقاد
بأن ما يستحق الثناء فيما تحقق فيما مضى ، وفيما حققه

فالفنون ملكة من ملكات الإنسان . وهى عبارة عن
قدرة وخلق . والخيال ، الذى يمثل باعها الحيوى
ومركزها قد نظر إليه دواماً على أنه شئ إلهى .

فإن القدرة على صياغة شكل واضح محسوس لما هو
فى أعماقنا ، وعلى تمثيله بحيث نستطيع رؤيته كصورة
خارجية لباطن الأشياء : أو كشف عنها ، لشئ نادر

الأفراد ، هو ما اعتمد عليه وجودنا الحالى وصالحنا النسبي .

وكان العالم وبارئجه قد وجد فقط من أجلنا ! .
إذ أن أى إنسان يتوهم أن كل العصور قد حققت غايتها فى شخصه ، كما يعجز عن رؤية نفسه مجرد موجة من الموجات العديدة العابرة . ولو أنه استطاع أن يفلح فى إنجاز كل شىء فى قدرته على وجه التقريب لأمكن تبرير اعتقاده . ولو أنه كان يبحث عن إحداث تغيير فإنه سيتمنى رؤيته وقد تحقق وربما ساعدت هذه الأمنية على تحقيق ما يبتغى .

على أن كل فرد - ونحن أيضاً - قد وجد لا من أجل ذاته فحسب ، بل نتيجة لكل ما ظهر فى الماضى ومن أجل المستقبل كله .

وتبدو مطالب الشعوب والعصور والأفراد بالسعادة والرفاهية وسط هذا الكل الهائل المريع شيئاً ثانوى الأهمية . فنظراً لوجود وحدة للحياة الإنسانية ، فإن ما يبدو فى تقلبات الأحداث فى الزمان والمكان من نهوض وتدهور وتوفيق وتعثر هو مجرد وهم يلوح لإدراكنا الهش . فالحقيقة أن حياة الإنسانية خاضعة لضرورة أعلى .

فلذا علينا أن نحرر الناس تماماً من استخدام كلمة «سعادة» وأن نستعوض عنها كلمة أخرى ، وإن كنا كما سنبين فيما بعد لن نستطيع الاستغناء عن كلمة «تعاسة» . فإن التاريخ الطبيعى يطلعنا على كفاح مريب من أجل الحياة ، وهذا الكفاح المريب نفسه قد طغى لى ما هو أبعد من ذلك على حياة الأمم وتاريخها .



من آثار مصطفى عبد الرزاق

بمقام

الدكتور عثمان أمين

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بجامعة القاهرة

١ - تقديم

« من المشتغلين بتاريخ الثقافة الإسلامية من يريدون أن يخلصوا بعنايتهم الجانب المصرى من هذه الثقافة ، فيدرسوا سير العلماء والأدباء من المصريين الذين ساهموا في نشأة المعارف الإسلامية ، وساهموا في السير بها إلى الكمال . وهم بهذه الدراسة يهدفون لدرس خصائص الجانب المصرى من الثقافة الإسلامية . ويرى أهل هذا المذهب أن في ذلك عوناً على استيفاء البحث في الآداب والمعارف الإسلامية : فإن الثقافة الإسلامية ذات فروع وعناصر متفاوتة يجب تعرف ألوانها ومذاهبها للإحاطة بكل ما لهذه الثقافة من خصائص ومميزات . وفي هذا الاتجاه نوع من توزيع العمل بين المشتغلين بخدمة غرض مشترك ، وهو تلك الثقافة الإسلامية التي هي تراث مجيد للشرق الإسلامى ، بل هي في تاريخ الثقافات الإنسانية تراث مجيد .

ولمصر خاصة فائدة من هذا الاتجاه ، إذ هو سبيل إلى توثيق الصلة بين الماضى والحاضر ، وإلى مراعاة الاتساق بين حلقات التاريخ . وحق على المصلحين والمجددين في جماعة من الجماعات أن يتبينوا ما سجل

التاريخ من منازع هذه الجماعة في علومها وآدابها حتى يسيروا في تجديدهم وإصلاحهم على هدى .
غير أن المصريين متهمون بأنهم يبخسون فضل أهل الفضل منهم ، على حين يمنحون الغرباء تقديرهم جزافاً . فواجب علينا أن نبرئ من هذه التهمة قومنا ؛ ومن وسائل ذلك أن نحى ذكرى العطاء من أسلافنا ، وأن ننصف اليوم من قد يكون التاريخ لم يعطهم كل ما يستحقون من إنصاف .

هذا النبيه لى واجب المثقفين المصريين نحو العطاء من أسلافهم ، استهل أستاذنا مصطفى عبد الرزاق بحثه الطريف عن « الليث بن سعد » المصرى . ومن حق الأستاذ علينا ، نحن تلاميذه المترسمين مثاله وآثاره ، أن نوذى بعض هذا الواجب نحوه ، لعلنا نحفظ اليوم بعض ما ضيعه قومنا ؛ ولعلنا ، إذ ندرس في هذه الصفحات سيرة من أكرم السير في تاريخنا المعاصر ، نهذى لى الناشئين من أبنائنا مثالا جميلا « لسيد من سادات أهل زمانه » علماً وفضلاً وسخاءً ونبلاً ، وطرزاً فريداً من رواد الثقافة العربية في مصر لى منتصف هذا القرن ، وحامل لواء المدرسة الفلسفية الإسلامية بعد الإمام محمد عبده .

سنة ١٩٠٥ حزن عليه حزناً شديداً فاقت به رسائله ومراثيه ، وكان مما قال :

كان في هذه الحياة رجاء

قد دفناه يوم مات الإمام

وأراد أن يسر غور ثقافته الإسلامية ، لتواجه الثقافة الغربية محتدياً في ذلك حذو أستاذه الإمام محمد عبده ، فدرس اللغة الفرنسية ، وسافر إلى فرنسا ، في صيف سنة ١٩٠٩ والتحق في بادئ الأمر بالسربون ، حيث تابع الاستماع إلى المحاضرات المشهورة التي كان يلقيها حينذاك عالم الاجتماع الفرنسي « إميل دوركايم » في علم الاجتماع . ثم عين محاضراً للشريعة الإسلامية في كلية الحقوق بجامعة ليون ، تلبية لدعوة الأستاذ « لامبير » أستاذ القانون بتلك الجامعة ؛ وحضر في جامعة ليون دروس الأستاذ « جويلو » في تاريخ الفلسفة ، ودروساً في تاريخ الأدب الفرنسي . وتولى تدريس اللغة العربية والمحاضرة في الأدب العربي بكلية الآداب بجامعة ليون خلفاً للأستاذ « جاستون فييت » الذي ندب للتدريس في الجامعة المصرية . واستطاع مصطفى عبد الرزاق ، إلى جانب عمله بهاتين الكليتين بجامعة ليون ، أن يعد رسالة للدكتوراه في الآداب عن « الإمام الشافعي أكبر مشرعي الإسلام » .

وحدثنا الأستاذ علي عبد الرزاق - حفظه الله - عن رأيه في أثر إقامة أخيه مصطفى عبد الرزاق في فرنسا ، فيقول : « أعرف أن أثر هذه المرحلة في حياته كان كبيراً جداً ، أكبر مما كنت أتوقع ، وأكبر من أن يستسيغه عقلي . وأذكر أنني نازعته غير قليل في بعض ما حسبته يومئذ تغيراً غير جميل ، وأخالني قسوت أحياناً في مجادلته . وكان هو في أكثر أحواله بحسب الجدل بينما بابتسامه هادئة ونظرة حانية وكأنه يقول : « رويدك حتى ترى وتعرف ، كما رأيت وعرفت » . وكان في ذلك - عليه رحمة الله - صادقاً وحكيماً » .

وغنى عن البيان أن مصطفى عبد الرزاق ، الذي أطلق تلاميذه عليه لقب « الفيلسوف الكامل » ، لم يدون مذهباً فلسفياً بالمعنى الضيق الذي يقصده الكتاب حين يتحدثون عن « مذاهب » الفلاسفة أو « أنساقهم » ، ولكننا مع ذلك نستشف من خلال مؤلفاته وأحاديثه ، بل من خلال حياتها كلها ، فلسفة أخلاقية إنسانية ، زاخرة بالمثل العالية الباقية ، مثل الحق والخير والجمال ، تلك التي تهدي الناس في كل زمان ومكان إلى إصلاح النفوس وارتقاء المجتمعات . ولقد عاش مصطفى عبد الرزاق هذه الحياة الفلسفية « الجوانية » بأجل معانيها وأكمل صورها ، نازعاً منازع الأستاذ الإمام ، ناهضاً برسالته الإصلاحية ، فكانت فلسفته امتداداً لفلسفة أستاذه وتأكيداً لاهتمامها بالتربية الخلقية من حيث هي الدعامة القوية لهضة الأمة العربية .

٢ - سيرته وآثاره وفلسفته

١- السيرة : ينتسب مصطفى عبد الرزاق إلى أسرة مصرية عريقة ، اشتهر كثير من أبنائها بنبوغهم وسعة علمهم وسمو أخلاقهم : ومشاركهم مشاركة فعلية في خدمة القضية الوطنية .

ولد سنة ١٨٨٥ في « أبو جرج » إحدى قرى مديرية المنيا . وكان أبوه الشيخ حسن عبد الرزاق باشا رجلاً واسع المعرفة ، وفي الوقت نفسه من أكثر الشخصيات تأثيراً في الحياة السياسية المصرية . بدأ مصطفى عبد الرزاق دراسته في « أبو جرج » ، ثم واصل هذه الدراسة - كما كان مألوفاً حينئذ - في الجامع الأزهر .

وفي بداية سنة ١٩٠٣ بدأ الشيخ مصطفى يتابع دروس الإمام محمد عبده بالرواق العباسي في شرح « دلائل الإعجاز » للجرجاني ، وفي تفسير القرآن . وأعجب مصطفى بالأستاذ الإمام إعجاباً لا متناهياً ، وعبر عن هذا الإعجاب شعراً ونثراً . فلما مات الإمام

الأستاذ ببصيرته النافذة أنه وإن يكن المسلمون قد تقبلوا في قصورهم للعالم عناصر مستمدة من الفكر اليوناني ، إلا أنهم مع ذلك كان لهم منهج خاص وثقافة مميزة ذات أصالة ، وأن الفكر الإسلامي الحقيقي لا يلتمس في فلسفة الفارابي وابن سينا بقدر ما يلتمس في أصول الفقه الإسلامي وعلم الكلام . وإلى جانب تقلده لكرسي الفلسفة الإسلامية بجامعة القاهرة كان أستاذاً عضواً فرئيساً للجمعية الخيرية الإسلامية ، وعضواً في المجمع العلمي المصري ، وعضواً في مجمع اللغة العربية ، ورئيساً للجنة الأوقاف والمعاهد الدينية بمجلس النواب .

وفي سنة ١٩٣٨ أختير الشيخ وزيراً للأوقاف في وزارة محمد محمود باشا ، وتجدد شغله لهذا المنصب ست مرات آخرها في أكتوبر سنة ١٩٤٤ . ولا جرم كان دخوله الوزارة حدثاً تاريخياً ، لأن أحداً من الأزهرين قبله لم يشغل مثل هذا المنصب . ولكنه الشيخ ظل حريصاً على طابعه الأزهرى ، ولم يشأ أن يتخلى عن الجبة والقفطان ، ولم يكن يخلو من تأنيق في ولائه لزيه التقليدي ، ويتضح ذلك من مقال طريف مملوء بالدعابة كتبه يناجى فيه العمامة . وفي سنة ١٩٤٥ انتخبته الجمعية الفلسفية المصرية رئيساً فخرياً لها .

وكان تعيينه شيخاً للأزهر ، خلفاً للشيخ المراغى ، تنويحاً لحياته العلمية الحافلة . وفي هذا المنصب الديني الرفيع ، وهو منصب شيخ الإسلام ، كان مصطفى عبد الرازق مجدداً واسع أفق النظر ؛ عمل بجهد وحصافة ، طوال الفترة التي تقلد فيها هذا المنصب رغم قصرها . فبدأ بادخال اللغات الأجنبية في الأزهر وشجع البعثات العلمية إلى الخارج ؛ فأرسل بعثات من الأزهرين إلى إنجلترا وفرنسا للدراسة اللغتين الإنجليزية والفرنسية ؛ بقصد تدريس هاتين اللغتين في الجامعة الأزهرية . وأرسل مبشرين مسلمين إلى أوغندا كما

ومن باريس كان الشيخ يرسل مقالاته إلى « الجريدة » بعنوان « صفحات من سفر الحياة » ، ظهرت كلها من مايو إلى أغسطس سنة ١٩١٤ باسم « مذكرات الشيخ الفزاري » .

وعاد مصطفى عبد الرازق إلى مصر سنة ١٩١٥ ، بعد أن نال حظاً موفوراً من الثقافة الغربية ، فاختير سكرتيراً عاماً للأزهر ، ثم مفتشاً للمحاكم الشرعية ، وكان يعمل في الوقت نفسه بمعاونة عدد من المصريين والأجانب ، على إنشاء جامعة الشعب التي كانت تلقى فيها - إبان الحرب العالمية الأولى - محاضرات عامة في الآداب والعلوم والفنون . وفي تلك الجامعة ألقى مصطفى عبد الرازق سلسلة محاضرات عن محمد عبده ، نشرت في كتاب سنة ١٩٤٥ .

وحينما أنشئت « الجامعة المصرية » رسمياً سنة ١٩٢٥ دعت كليات الآداب بها لإلقاء محاضرات في الفلسفة الإسلامية . وكان من حسن حظنا أن استمعنا إلى هذه المحاضرات القيمة ، وأن نتلمذ على ذلك الأستاذ الملمهم ، وأن نقدر عمق تعاليمه وتقديرنا لنبل أخلاقه . واستطاع الشيخ مصطفى أن يلفت أنظار الطلاب في تلك الكلية لدراسة الفلسفة الإسلامية التي كانت قد أهملت زمناً طويلاً . وكان أخص ما عمز محاضراته في كلية الآداب تلك الروح العالية التي ألهمتها : روح الروية والتحرر والنزاهة العقلية ، وهي صفات قد اقترنت بالسماة البارزة التي امتازت بها شخصية أستاذاً الأخلاقية .

كان مصطفى عبد الرازق أول أستاذ مصري للفلسفة الإسلامية في كلية الآداب ، ففي محاضراته بها ، تلك المحاضرات التي نشرت بعنوان « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » رسم الخطوط الأساسية للفلسفة الإسلامية ؛ وكان وهو يلقي الضوء على جوانب المشكلات الكبرى - يرد - بهدوءه المألوف - على الذين أنكروا على الفكر الإسلامي أصلته . ولقد أدرك

أرسل بعثة من المدرسين إلى الأقطار الحجازية لدراسة العقيدة الإسلامية هناك .

وهكذا نهج مصطفى عبد الرازق نهج أستاذه الشيخ محمد عبده في التوفيق بين الإسلام والحضارة الغربية ، وكافح كفاحاً موصولاً لتجديد الجامعة الإسلامية العتيدة التي كانت تضم أكثر من ثلاثين ألف طالب وفدوا إليها من مختلف أقطار الأرض . ولكن تقلد مصطفى عبد الرازق لمشيخة الأزهر لم يخل من عسر وإرهاق وصعاب . وليس من شك في أن أستاذنا ، وهو على ما نعلم من رقة ووداعة ونبيل ، قد احتمل الكثير من مكاره الاضطرار إلى أن يحيا بين قوم هو بطبعه وجوانيه أبعد الناس عن دنسائهم وأهوائهم . ولعل وفاته حسرة وأسى في الخامس عشر من فبراير سنة ١٩٤٧ جاءت مثلاً صارخاً على طغيان البرانية في البيئة الأزهرية ؛

(ب) آثاره : كان مصطفى عبد الرازق من خاصة تلاميذ الإمام محمد عبده وأقربهم إليه بروحه وعقليته : فقد جمع بين القديم والحديث ، والإسلامي وغير الإسلامي ، والشرقي والغربي ، ثم تمثل كل أولئك في قلبه الكبير وعقله الراجح وخرج به إلى الناس في صورة لا عهد لهم بها من قبل : صورة هي من صنع مصطفى عبد الرازق نفسه . وظل الرجل وفيأ لروح أستاذه ، حريصاً على تطبيق مبادئه وتعاليمه : فلم تفته فرصة إلا انتهزها للكتابة في الصحف عن سيرة الإمام وآرائه ووجهته في الإصلاح ، بل ذهب إلى أبعد من ذلك فألقى عنه كما قلنا سبع محاضرات في جامعة الشعب ، كما ترجم إلى الفرنسية «رسالة التوحيد»^(١) ، بالاشتراك مع صديقه الفرنسي برنار ميشيل ، ونشرت الرسالة في باريس سنة ١٩٢٥ مصدرة بمقدمة مستفيضة عن حياة أستاذه ومذهبه

(١) أنظر تحليلنا ملحة الرسالة في «تراث الانسانية» أكتوبر

عام ١٩٦٤ .

ومؤلفاته . وعنى فيها خاصة بدراسة آرائه الدينية ، وتصوره للدين ، وتسامحه ، ورأيه في الصلة بين الدين والعقل ، وبين الدين والأخلاق ، والدين والمجتمع . وبسط القول في الدين الإسلامي في نظر محمد عبده ، وفي الخصائص العامة للإصلاح الذي نهض به . وفوق هذا كله جاهد مصطفى عبد الرازق بقلمه ولسانه وحياته العملية لخدمة الدعوة الإصلاحية ، ونشر الحرية الفكرية التي دعا إليها محمد عبده والأفغانى .

أما كتابه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» فهو عبارة عن محاضرات ألقاها على طلاب الفلسفة في الجامعة المصرية ، ابتداء من سنة ١٩٢٧ إلى سنة ١٩٣٩ وقد نشرها سنة ١٩٤٤ بصورتها كما كتبت وقت إلقائها ، من غير تنقيح ولا تعديل ، وفي صياغتها التعليمية . والكتاب كما جاء في تقديمه «يشتمل على بيان لمنازعات الغربيين والإسلاميين ومناهجهم في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها . والباحثون من الغربيين كأنما يقصدون إلى استخلاص عناصر أجنبية في هذه الفلسفة ليردوها إلى مصدر غير عربي ولا إسلامي ، وليكشفوا عن أثرها في توجيه الفكر الإسلامي . أما الباحثون الإسلاميون فكأنما يزنون الفلسفة بميزان الدين . ويتلو هذا البيان شرح لمنهج في درس تاريخ الفلسفة الإسلامية مغاير لهذه المناهج : فهو يتوخى الرجوع إلى النظر العقلي الإسلامي في سذاجته الأولى وتتبع مدارجه في ثنايا العصور وأسرار تطوره . ويلي بيان هذا المنهج تطبيق له وتوضيح بما هو أشبه بالنموذج والمثال . ثم لهذا التمهيد ضميمته في علم الكلام وتاريخه ، ليست مقطوعة الصلة به ، إذ هي لا تعدو أن تكون نموذجاً أيضاً من نماذج المنهج الجديد» .

وبعد أن عرض الكتاب لمقالات الغربيين في الفلسفة الإسلامية ، وبحث آراء «تشان» و«رنان» و«جوتيه» وغيرهم ، قال : «أما بعد فإن الناظر فيما بذل الغربيون من جهود في دراسة الفلسفة الإسلامية

وآثارها لا يسعه إلا الإعجاب بصبرهم ونشاطهم وسعة اطلاعهم وحسن طريقتهم . وإذا كنا المعنا إلى نزوات من الضعف الإنساني نشوب أحياناً جهودهم في خدمة العلم ، فإننا نرجو أن يكون في تيقظ عواطف الخير في البشر وانساقها إلى دعوة السلم العام والنزاهة الخالصة والإنصاف والتسامح ، مدعاة للتعاون بين الناس جميعاً على خدمة العلم باعتباره نوراً لا ينبغي أن يخالط صفاء كدر . وليس يؤنسنا من ذلك أن تهب في بعض البلاد نزعات كانت ركبت ريجها ، ليس من شأنها أن تخلص نفوس الناس من عوامل العصبية والهوى ، مثل نظرية تفوق السلالة النوردية الشاملة لشعوب أوروبا الشمالية التي تحيا في ألمانيا لهذا العهد ؛ ومثل فكرة تفوق البيض على السود المنتشرة في أمريكا الشمالية ، وفكرة تفوق الجنس الأبيض على الجنس الهندي التي دعت إلى تسمية المتولدين بين إنجليز وهنديين تسمية خاصة في بلاد الهند وفي بلاد أفريقية الجنوبية ، بل نحن نرجو أن يغلب العلم والحق هذه النزوات التي لا يسندها علم ولا حق . ويقوى رجاءنا أن نجد في أمريكا نفسها أصواتاً تقرر باسم العلم أحياناً ما نقرره نحن الآن .

هذه الكلمة الهادئة البناءة في تقدير جهود الغربيين برغم ما يشوبها أحياناً من نزوات العصبية تمثل خير تمثيل روح أستاذنا مصطفى عبد الرازق في كل ما يعرض له من مباحث الأهواء . وكلمة أخرى تنسم بالإنصاف والنزاهة في الحكم على آراء المخالفين ، قال في صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية : « وليس بين العلماء نزاع في أن الفلسفة الإسلامية متأثرة بالفلسفة اليونانية ومذاهب الهند وآراء الفرس . ولعل هذا هو الذي يجعل الباحثين في تاريخ التفكير الإسلامي والفلسفة الإسلامية من الغربيين يقصدون في دراستهم إلى استخلاص العناصر الأجنبية التي قامت بالفلسفة الإسلامية على أساسها ، أو تأثرت بها في أدوارها المختلفة ، يجعلون ذلك همهم ، ويتحرون على الخصوص لإظهار أثر

علمي ، بتصنيفه في أصول الفقه : وهو الذي رتب أبوابه وميز بعض أقسامه من بعض ، وشرح مراتبها في القوة والضعف .

و « فيلسوف العرب والمعلم الثاني » كتيب يشتمل على أربعة بحوث عن الكندي ، والفارابي ، والمنيبي ، وابن الهيثم ، وابن تيمية . وفيه مجرى على طريقته المشهورة في تحقيق الأخبار عن كل واحد ، وعن نشأته وبيئته وثقافته ، وأسلوبه . نراه يبسط القول في نسب الكندي وقبيلته ويتحدث عن شخصيته فيقول :

« ويظهر أن نوع الحياة التي كان يحياها الكندي الفيلسوف بحكم ما فيها من عزلة وانقطاع عن مجامع الأدباء والعلماء ، واتصال بالترجمين والفلاسفة ، وهم غير مسلمين ولا عرب ، لم يكن من شأن ذلك أن يجعل الكندي خفيفاً على أرواح من يرون في الحياة غير ما يرى . » . ويقول في آثاره وآرائه ومنزله العلمية :

« فيما أسلفنا دليل على إحاطة الكندي بكل أنواع المعارف التي كانت لعهدنا على اختلافها إحاطة تدل على سعة مداركه وقوة عقله وعظم جهوده . . . أما شأنه في الفلسفة فهو أهم شؤونه ومظهر عبقريته ومناطق الخلود لاسمه في ثنايا التاريخ » ، وقد كان منحاه « في فهم معنى الفلسفة وتقسيمها باعتبار الموضوع توجيهاً للفلسفة الإسلامية منذ نشأتها . والكندي هو الذي وجه الفلسفة الإسلامية وجهة الجمع بين أفلاطون وأرسطو ، وهو الذي وجهها في سبيل التوفيق بين الفلسفة والدين . وليس فيما بين أيدينا من آثار الكندي ما يمكننا من استخلاص مذهبه الفلسفي نسقاً كاملاً » .

أما الفارابي فقد حقق الأستاذ نسبة وموطنه ومولده ونشأته ونمط حياته وقصص نبوغه ومواهبه ومكانته الفلسفية ، ثم قال : « والفارابي من خير المفسرين لكتب أرسطو خصوصاً في المنطق . وأثره في هذا الباب هو الذي جعله يستحق التلقب بالمعلم الثاني ، إذ كان أرسطو هو المعلم الأول » وقال : « ولا ينتهي

فضل الفارابي عند تفسير كتب أرسطو وتصحيح تراجمها ، والتمهيد لذلك للنهضة الفلسفية في الإسلام التي تكاملت من بعده ، بل له أيضاً أنظار مبتدعة ، وأبحاث في الحكمة العلمية والعملية عميقة سامية ، لم تهياً بعد للباحثين كل الوسائل لتفصيلها تفصيلاً وافياً ثم عرض لنظرية الفارابي في ترتيب العلوم وتقسيمها ، وقال :

« ولعل ما نسميه اليوم : الموسوعة ، أو : دائرة المعارف ، أو : المعلمة ، لا يخرج في الجملة عن أن يكون من هذا الباب ، فليس مجانباً للحق قول من يرى أن الفارابي هو أول من وضع دائرة معارف . ولسنا نعرف من قبل الفارابي من قصد إلى تدوين جملة المعارف الإنسانية في زمنه موطأة جملة يسهل تناولها على المتأدين » .

وفي كتاب « الدين والوحي والإسلام » ثلاث دراسات بسط فيها مختلف الآراء عن هذه الموضوعات الثلاثة : فعرض للعلاقة بين الدين والعلم ، وشرح مفهوم الدين عند الفرنجة وعند الإسلاميين ، وحدد معاني كلمة « الوحي » في اللغة وفي القرآن وفي السنة ، وذكر أهم النظريات في تفسير الوحي عند المتكلمين والفلاسفة والصوفية المسامحين وعند الإسلاميين في العصور الحديثة . وختم هذه الدراسات ببحث عن الإسلام ، والنظريات المختلفة في العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي لكلمة « إسلام » ووقف عند الرأي الراجح في هذا الموضوع .

ولكن الذي يستحق التنويه به في هذا الكتيب أن نظرت فيه هي نظرة الفيلسوف « الجواني » الذي يفرق بين روح الدين وبين شعائره الخارجية ، والذي يجعل الاعتبار الأول للنيات والمقاصد من وراء الأعراض والمظاهر ، وهو يقول : « هذا والأعمال البدنية نفسها لا يكون لها اعتبار في دين المسلمين بحسب صورها الظاهرة ، وإنما هي معتبرة بالنيات والهيئات النفسانية التي هي مصدرها » .

« الأريحية » : وتلك حال النفوس التي تعطى ولا تأخذ
وتسعى إلى إسعاد الغير مهما كابدت من عناء .

لقد علمنا ديكارت أن النفوس لا تكون كباراً
بغير العواطف الكبار ، وجعل الفيلسوف لعاطفة
الصداقة في المجتمع الإنساني أسمى مكان ؛ وأوصت
الأديان من قبل بأن يحب الإنسان لأخيه الإنسان ما يحب
لنفسه . ولكن مصطفي عبد الرزاق يذهب إلى أبعد من
ذلك ، فيطالب الإنسان بأن يحب لغيره أكثر مما يحب
لنفسه . والواقع أن هذا طابع الحب الحقيقي ؛ فليس
الحب هوى جامحاً يريد التغلب والامتلاك ، ولكنه
فضيلة تبتغى أن تعطى دائماً ، وأن تعطى من غير
حساب .

والحب إذا فهمناه على هذا الوجه وجدناه أمراً في
مقدورنا ، لأنه مفطور فينا ، مغروس في جبلتنا ،
فلا نحتاج إلى إيجادها إنما نحتاج إلى إزالة العوائق التي
تقام في سبيله ، ومصدرها الأنانية وغلبة الأهواء .
ولذن فالحب هو أصل كياننا ، وصميم وجودنا ،
ولا حياة لنا بدونه .

وكان أستاذاً يقول أيضاً إننا جزء من كل ، وأن
واجب الجزء أن يعمل من أجل الكل ؛ والكل الذي
ننتهي إليه هو الإنسانية ؛ فكان الأستاذ يود أن يتجه
نظام التربية إلى تقوية هذا الشعور ، شعور المحبة
والتعاطف والتعاون بين أفراد الإنسانية . وكان يرى أن
علاج أمراضنا الاجتماعية يقوم على إصلاح أخلاقي
يبث بين الطبقات انسجاماً ، ويوجه النفوس إلى الخير
المركوز فيها ، وإلى تقوية أواصر الرحمة ، وتزكية
عواطف الأريحية ، وتخليص القلوب من أدران الحقد
ومن رِق الأنانية . وكان يقول : يجب أن يقوم بناء
المجتمع على السماحة والسلام ، أي على الشعور بأننا
جميعاً أسرة واحدة متآزرة ، أصلها واحد ومصيرها
واحد .

(ج) فلسفته : كان أستاذاً - رحمه الله -
يعتقد أن هنالك شيئاً هو فوق العلم وفوق الفن ؛ وهذا
الشيء هو ما يطلق عليه اسم الأخلاق . وقد كان
الفلاسفة الرواقيون يسمونه « فن الحياة » ، وهو أعلى
الفنون : لأن موضوعه هو الجمال بمعناه الصحيح ، أي
جمال الروح . وكان الأستاذ يرى أن الأخلاق ينبغي
أن تكون فناً للحياة ، أي أن ترسم قاعدة ثابتة لسلوك
الشخص مع نفسه ولبذاء الله والناس ، وبمعنى أن يكون
للإنسان في حياته موقف مقرر وخطة مرسومة ، حتى
لا تتجاذبه الأهواء والانفعالات . فإذا بلغ الإنسان هذه
المرتبة كان حكيماً . وآية الحكمة هي ما يلازم سلوك
الإنسان من ثبات واستقرار . ولكن هذا الثبات - فيما
يرى الأستاذ - يجب أن يكون في فعل الخير ، وليس
الخير هو ما يطلبه الجمهور عادة من اللذات أو المال
أو الصيت ، إنما الخير ، الذي هو عنده جمال الروح ،
هو الحب والسماحة والجود .

وكثيراً ما كان الأستاذ يحدثنا فيقول : إن هنالك
فلسفة جميلة بزغت منذ فجر الفكر الإنساني ، وثبتت
على أحداث التاريخ ، وهي فلسفة كرام النفوس ،
أولئك الذين عاشوا للعالم كله لأنفسهم ، وظلوا على
وفاق مع قانون المحبة والسخاء . وكان أول من مارسها
أنبياء الشرق ، ثم أذاع تعاليمها كبار المفكرين والحكماء ،
من سقراط إلى أفلاطون وأرسطو ، ومن أرسطو إلى
لى الرواقين وأفلوطين ، ومن أفلوطين إلى الفارابي
وديكرت ، ومن ديكرت إلى كانط وغاندى . وكان
أولئك جميعاً كانوا سلالة عظيمة واحدة أنجبت أقطاب
الفلسفة الروحية على مدى العصور ، وجميعهم قد
استطاعوا أن يستشفوا جوهر الدين ، وأوغل بعضهم
فيه ، فأداهم نظرهم إلى فلسفة عاشوا عليها . وهذه
الفلسفة تتلخص كلها في حالة نفسية يصح أن نطلق
عليها الإسم الجميل الذي اختاره ديكرت ، اسم

الأستاذ الإمام . والتي تبيينها تلاميذه والمتصلون به في مراحل حياته ، تساهم في تكوين صورة لرجل أعم قلبه رحمة ونوراً .

٣ - تلخيص « من آثار مصطفى عبدالرازق »^(١)

(أ) الكتاب : في دراسة مستفيضة عنوانها « شخصية رائدة : الشيخ مصطفى عبدالرازق » كتبها باللغة الفرنسية صديقنا الفاضل الأب قنوتى ، ونشرها في القاهرة سنة ١٩٦٠ في « مجلة المعهد الفرنسى للآثار الشرقية » ، قال حفظه الله : « إن من لم يقدر لهم أن يعرفوا من الشيخ مصطفى عبدالرازق إلا مؤلفاته الفلسفية المنشورة ، لا يخطر لهم أبداً على بال أن هذا الرجل الذي يتناول في بحثه أشد الموضوعات جفافاً ويعالجها معالجة علمية دقيقة جداً ، في أسلوب مقتصد رصين خال من الزخرفة والمحسنات ، هو نفسه ذلك الذي رزقه الله قدرة الكتاب الأملئ ، المبدع في الوصف الأخاذ لمشاهد الحياة في الأزهر وللوقائع اليومية المتنوعة التي تقع في القاهرة أو في باريس ، والقادر على التحليل اللطيف لمشاعر قلب نابض متفتح لتباشير الحب ، والتعبير القوى عن آمال شعب يكافح من أجل حريته ، ومطامح شباب يطلب المثل الأعلى ، والتسجيل الصادق لعادات شعبية في طريقها إلى الزوال ؛ والدفاع الحازم عن المرأة وحقوقها . . ومع ذلك فهذا هنا مفتاح تلك الشخصية الجذابة : شخصية شيخ الأزهر السابق ، ولعل الكتاب الذي نحن بصدده يكشف عنها للكثيرين من القراء » . ذلك قول حق ، فما من أثر من آثار مصطفى عبدالرازق يمثل شخصية أستاذاً كما عرفناها مثل هذا الكتاب : كل مقال فيه ، بل كل سطر وكل كلمة ، بمثابة استكشاف لعقله وقلبه وإرادته ، في

فذهب الأستاذ في الحياة الفاضلة مذهب لا يرمى إلى التشدد والتصديق والحرمان . بل يدعو إلى السباحة والأريحية والإيثار . وتلك أخلاق الإسلام ، وفيها أقوى تعبير عن روح البطولة التي تقوم على مجاهدة النفس وضونها من الانحدار في تيار الشر والأنانية . ومصدر هذه الأخلاق مصدر « جوانى » ، هو الوحي الأول ، وحي القلب ، وذلك هو منبع النور الذي يضيء للنفس الكبار على الخصوص ، ويضيء لكل إنسان يحيى إلى هذه الدنيا . فكان الأستاذ يرى أن المهمة الكبرى للفلسفة هي إزالة كل ما يحاول أن يطفى هذا النور أو يحجب ضياءه وسناه .

وإذن فرسالة أستاذنا في جوهرها رسالة إصلاح أخلاقي ، ترعى الفن الذي هو أرفع الفنون : الفن الذي يصور الروح . ولقد لخصها هو نفسه في كلمة أستاذه محمد عبده : إن الحب في عالم الإنسان كالجذبة العامة في العالم الكبير ، فهو الذي يمسك المجتمع ويصونه من البوار . فإذا استلهمت النفس البشرية هذه الفلسفة الأخلاقية عرفت أنها لم تولد لتفنى بعد حياة قصيرة على هذه الأرض ، ولكنها « هبطت إلينا من المحل الأرفع » كما عبر ابن سينا ، وجاءت من اللامتناهي ، فهي لا تقنع بما دونه مثوى ومآباً . إنها قبس من نور الله ، فإلى الله مرجعها في دار الخلود .

إن نعمة هذه الفلسفة نعمة عميقة هادئة رقيقة ، إنها نعمة علوية قد تخطت حدود المكان والزمان ، واتسقت مع النعمة الكونية الكبرى التي هي نعمة سخاء وصفاء ، وهل هناك أنقى من أن يمارس الأستاذ فلسفته تلك وأن يعيش عليها ؟ وهل هنالك أصفى من أن يعلم الناس بسيرته ومثاله أن المحرك الطبيعي للإنسان إنما هو الأريحية والإحسان ؟

ولا جرم كانت شخصية مصطفى عبدالرازق جديرة بفلسفته : فتواضعه وسباحته ونزاهته وإنسانيته ؛ وغيرها من الشائلك العقلية والأخلاقية التي توسمها فيه

(١) الناشر : دار المعارف . القاهرة ١٩٥٧ .

هادوته السمع الرزين ، وفي تجرده عن الهوى ونفاذه إلى الحكم السديد .

هذا السفر الضخم من آثار مصطفى عبد الرازق ، نشره أخوه الأصولي الكبير الأستاذ على عبد الرازق — حفظه الله — وقدم له بكلمة عاطفية جميلة أملاها الأستاذ الدكتور طه حسين عنوانها : « مصطفى عبد الرازق كما عرفته » رسم فيها عميد الأدب العربي صورة مشرقة لـ مصطفى عبد الرازق أيام شبابه وكهولته ، في وقاره ورقته ، وتواضعه ، وأناته ، ورفقه ، وهدهوء نفسه ، وحبه للعلم وإكرامه لأهله ، ووفائه لأصدقائه ، وبره بدوى الحاجة . وصدر الكتاب بنبذة مستفيضة تقع في نيف وسبعين صفحة ، عن تاريخ حياة مصطفى عبد الرازق كتبها الأستاذ على عبد الرازق نفسه ، فبسط القول في « بيت عبد الرازق » ومولد مصطفى ، ودرسته في « الكتاب » ، وفي الأزهر ، واتصاله بالشيخ محمد عبده ، وعلاقته بالحركة الأزهرية ثم سفره للدراسة في فرنسا ، وعودته إلى مصر ، واشتراكه في تحرير مجلة « السفور » ، وتدرسه في الجامعة الشعبية ، وانتقاله إلى « الجامعة المصرية » ، وتعيينه وزيراً للأوقاف ، ثم شيخاً للأزهر .

أما الكتاب نفسه فيبدأ بباب عنوانه « صفحات من سفر الحياة » ، وهو مجموعة مقالات كتبها مصطفى عبد الرازق ، ونشرها في « الجريدة » بتوقيع « حسان عامر الفزاري » ، وألقى الكاتب فيها بعضاً من ظلال شخصيته وروحه . وإذا كان « الأسلوب البياني هو روح المرء كما يقولون ، فالنفوس الغليظة أساليبها غليظة ، والنفوس اللطيفة أساليبها لطيفة » ، فلا شك أن قارئ مقالات أستاذنا في أسلوبها الأدبي الجميل الصافي ، يتبين فيها روحاً شفافاً وحساسية رقيقة وذوقاً مرفهاً ، ويتنسم منها نفعات من الحب والسلام والجمال . وإذا كانت نفس مصطفى عبد الرازق نفساً « لطيفة » فهي فوق ذلك نفس نائرة على كل تبدل في الحس أو

فساد في الذوق أو انحطاط في العاطفة ؛ وإن شئت فقل إن ثورة مصطفى عبد الرازق ثورة ودية متعاطفة عميقة هادئة ، غير مجلجلة ولا صاحبة .

(ب) ثورة « جوانية » : هذه الثورة « الجوانية » في جوانبها الاجتماعية والدينية والعقلية والوطنية هي التي سنقدم منها نماذج تفصح عن طريقة للكاتب فريدة وأسلوب بياني رائع . استهل الكاتب مذكرات الشيخ الفزاري بمقال عن محاضرة للشيخ المفتي (الأستاذ الإمام) محض فيها تلاميذه على تدوين اليوميات فيقول : « إن أحدكم يستطيع أن يجعل لكل يوم صحيفة يقيد فيها ما عبر به من الحواطر والملاحظات ، وما يسترعى نظره من الحوادث أو يقص فيها ما عمله في يومه . ولهذا الطريقة فوائد جمّة ، لأنها فوق نفعها في تمرين الإنشاء تحمل الإنسان على مراقبة نفسه وتصفية حسابها في منتهى كل يوم » .

ثم تمضى مذكرات الفزاري فيأصه بالنقد اللاذع الهادئ موجهاً إلى ما في المجتمع المصري من عيوب انتشرت بين الناس وتشبّثت بأوهامهم ، وجعلت لها من الدين سبباً والدين منه برئ . من ذلك بدعة إقامة « حلقات الذكر » وما يستتبعها من هزات عنيفة من الرأس وصرخات عالية من الخلق : يقول الكاتب الناقد : « أعوذ بالله أن تكون من دين الفطرة تلك الهزات المضطربة وذلك الهدير الذي تفيض به الحناجر . ولوددت أن أولئك المساكين إذ لم يستفيدوا من هذا العبث لأرواحهم جعلوا منه نفعاً لأجسامهم ، فنظموا حركاته على وجه يمرن عضلاتهم العاملة ، حتى تصير نوعاً من الألعاب الرياضية المفيدة ، وحتى يمكن أن نلتمس له من الوجهة الدينية شبها بالرمي والوثب على الخليل ، وقد ندب لإلهما الشارع — صلعم — وكثير من صحبه من بعده . كلا إنهم حرصوا على حركات تقليدية تشوه جمال الحلقة الإنسانية ونظامها ، وتشوش التناسب في النمو بين أعضاء البدن . وإنك لتعرف

المدمنين على تلك الأذكار بعلامات لا تختلف ، إذ تغلظ رقابهم ، وتندلق بطونهم ، وتربو أسافل ظهورهم « (٨٦) .

(ج) زواج وطلاق : وفي قسم آخر من المذكرات يعرض الكاتب للمساوي المتفشية عند كثير من الرجال ، في كثرة الزواج ، وفي إيقاع الطلاق لأنفه الأسباب ، وكأن النساء العوبة في أيديهم يبدلون كيفما شاءوا ، فيصف على لسان الشيخ الفزارى شخصية حقيقية هي شخصية أستاذ من أساتذة الأزهر ، وكان رجلاً « مزواجاً مطلقاً » ، أراد أن يطلق امرأته التي قضى معها باعترافه « ثلاثة أشهر في غاية الانبساط » . فلما سأله عن السبب قال : « لأنها لم تحمل في هذه المدة . وما أريد بالزواج إلا تحقيق ما دعا إليه النبي - صلعم - من قوله : تناكحوا تناسلوا ، فإني مباه بكم الأمم يوم القيامة » وهنا نرى الكاتب يعلق في الهامش تعليقة كلها سخرية لاذعة فيقول : « وما أظن ابن عبد الله - عليه السلام - يريد أن يباهي الأمم بما يقذفه صلب سيدنا الشيخ ! » (٨٨) .

وتعرض المذكرات لموضوع تعدد الزوجات مبينة مضاره من اقتلاع أساس الحب ، وبذر بذور الكراهية فتقول على لسان الشيخ حسان ، واصفاً ما جرى له عندما حاول أن يجدد بعض المعاني الدينية في خطبة متبرية : « ثم جعلت أحدث الناس في أمر الزواج لأبين لهم أن تعدد الزوجات يقلع الحب من أساسه ، لأن الحب موحد لا يقبل الشرك ، وإذا ذهب الحب فعلى السعادة العفاء في هذا العالم كله . ولم أكد أنطق بهذه الكلمات حتى وقف المأذون والفقهاء وعمى الحاج على الديب وصاحوا : هذا هو علم آخر الزمان . لم يبق إلا أن نسمع من فوق منابر الوعظ الديني الكلام على النسوان والحب وماذا جرى من خطب الشيخ البولاق والشيخ السقا التي تذكرنا بالموت وتحجب إلينا الفقر ؟ - أخذ أصحابي يدافعون عني ، وقامت معركة بين الطرفين تقاذفوا فيها

أحديتهم وتقاذفوا معها جفاء القول . فهبطت من فوق المنبر لأصلح بين خصمي وأنصاري ، معتذراً لأولئك شاكرًا لهؤلاء . ولما هدأت نائرتهم ، وأخذوا مجالسهم مرددين الصياح المسنون : إني صائم ! إني صائم ! عدت إلى موقفى وصرفت الحديث عن هذا الحب الذي يهيج العداوة والشحناء » . ويعود الكاتب إلى موضوع الطلاق في مقالات « السفور » فينعى على المسلمين سهولة تفشيه ، فيقول : « لاحظت أن الناس في الريف إذا شاءوا أن يجعلوا لحديثهم صبغة علمية لم يجدوا بين أيديهم إلا مسائل الطلاق يتذكرونها ويتناقشون فيها ويعدون التفقه فيها من أشرف أبواب العلم . وكثيراً ما يسألون عن صور غريبة مشكلة تحير الألباب . هذا التفنن في العبث بالعصم جاء لقومنا من سهولة الطلاق إلى حد مفرط . حل عقدة النكاح حين عندنا هواناً يصبره رهناً بلفظة تقال في مزاح أو غضب من غير قصد . وتجعله نوعاً من التمرين العقلي يتلهى الفقراء بتنويج وجوهه وتشعيب صورته . وكان هذا كان مغرباً على اللعب به في سمرهم وفي حياتهم » (٢٦٢) .

(د) أفندية وشيوخ : ويلاحظ الكاتب الجفوة الموجودة بين العنصرين المكونين للطبقة العلمية في مصر ، يعنى طلاب المعاهد الدينية وطلاب المدارس النظامية « إذ ينظر كل فريق إلى صاحبه نظرة سخط لا تغضى عن عيب ولا ترى حسناً » . وهو يستشف برحابة فكره وسعة أفقه ، ما ينجم عن ذلك من إشاعة الفرقة بين أبناء الأمة الواحدة ، وهم أحوج ما يكونون إلى الوحدة واجتماع الكلمة ، في مواجهة الأجنبي الغاصب ، ويقول : إن في انقسام المتعلمين في مصر إلى أفندية وشيوخ « داء عضالاً يصل شره إلى نهضتنا العلمية نفسها » ويقول : « ولو أمكن اعتبار الأزهرين رجال كنيسة إسلامية ، فوقف دورهم في الحياة الاجتماعية عند حدود المظاهر الدينية ، وأمكن اعتبار المدرسين علماء الدنيا ، حتى لا يدخلوا في الشؤنون

الدليمة بيد ولا برجل ؛ لو أمكن هذا لكان الخطب
ولما كان لتنافر هؤلاء إلا أثر طبيعي في حال الأمة ؛
لكن أبناء المدارس يأبون إلا أن يحملوا مع راية العلم
الديني لواء الدين ليكونوا زعماء الدنيا والآخرة . .
أما رجال المعاهد الدينية فهم أيضاً لا يقنعون بأن يكونوا
حملة القرآن ورواة السنن ، بل يريدون أن يكونوا هم
العلماء من غير قيد ولا حد . وكذلك تصدم حركتنا
الفكرية الناشئة بهذا التشويش الغريب « (٩١) .

(هـ) إني صائم ! إني صائم ! : وفي المذكرات
وغيرها من فصول الكتاب إفاضة في الحديث عن
الأخلاق المتفشية بين المسلمين في رمضان ، وما يحوط
هذا الشهر الكرم من منازعات ومشاحنات وسباب
غالباً ما يرجعونها إلى ضيق النفس من الصيام . ولم يختر
ببالم أن الصوم إنما هو قمع الصائم نفسه عن الرذائل ،
كما هو منع الجسم عن الطعام والشراب . فتحت عنوان :
« غرة رمضان سنة ١٣٢٤ هـ » كتب الفزاري : « هذا
أول يوم في شهر الصوم . ولم تسفر تبشير الصباح حتى
بدت في الناس حركة غير عادية . فالوجوه كلها عابسة
مظلمة ، والألسنة سريعة إلى السباب والطلاق سرعة
الأيدي إلى الضرب والملاكمة . ولقد جرى لي من
الحوادث ما يكفى سرده لتمثيل أيام الصيام تمثيلاً
صحيحاً » ثم يقول : « بعد ذلك قصدت الدار فراراً
من الحامع ومحاصمتها . وما كدت أتخطى عتبة الحوش
حتى رأيت عمماً لي يغاضب زوجه ، وآية غضبه أن
يرمي المتاع من الشباك صارخاً بين هدير الغيظ : إني
صائم . وقد كادت تصيبني قلة في أم رأسي فتقتلني .
هنالك أحسست بأن المصيبة عامة في الناس ، وأشفت
أن تصل العدوى التي وجدت بوادرها حرجاً في
الصدر ، فأويت إلى حجرتي وأشعلت سيجارة . دخلت
والدني فجأة ، ولما أبصرتني مدخناً والشمس في كبد
السماء ضربت صدرها مذعورة وصاحت : أجنذت
يا حسان ؟ فأقنعتها بحالي ومقالى أنني كنت ناسياً

فذكرت . ولما خرجت قلت في نفسي : لئن كان
يرضى الله هذا الصيام الشغوب الغوب ، فلن يغضبه
هذا الفطر السلمي ، وتناولت سيجارتي « (١٠٣) .
ويعاود الفيلسوف الكتابة عن الصيام في مقالات
« السياسة » التي كان يكتبها بعنوان « مذكرات مقيم » ،
فيعطينا صورة عما لشهر رمضان من أثر في حياة الناس ،
فيقول : « الناس هذا الشهر أقسام ثلاثة : فمنهم
صائمون ، ومنهم مفطرون ، ومنهم من يظهر بمظهر
الصيام وهو لا يصوم . أما المفطرون فتشم رائحة اللحان
من أفواههم وأيديهم وتلمح في شفاههم لمعة لم يدهها
نضوب الريق . أما الآخرون فيقطبون جباهاً ليس في
أساريرها تقطيب ، ويكثرون من حديث التعب والهزال
وكل مظهر من مظاهر أجسامهم الرابية يشهد عليهم .
والسابقون السابقون نجد في أعينهم احمراراً ، وفي
نظراتهم ازوراراً ، وفي مناخرهم اتساعاً ، وفي آرنبة
أنوفهم ارتفاعاً ، وفي أفواههم تقبضاً وجفافاً . وفي
سجيتهم طياً والتفافاً . في مسامعهم طنين . فإذا حدثهم
مالت إليك وهم لا يعون . في جسمهم وهن يجعل
مشيم ديبياً ، وفي أعصابهم توتر يدع غضبهم قريباً »
(٤٧٣) .

(و) يا رحمتاه للمجاورين ! : ويعبر صاحب
المذكرات عما أحسه من سامة للطريقة التقليدية في
الدروس الأزهرية فيقول على لسان الشيخ حسان :
« أصبحت لا أجد لما أحضره من دروس الأزهر طعماً
ولا أشعر بفائدة في تكوين ملكة ولا تهذيب ذوق لهذه
الأبحاث المجدبة التي أفنى فيها حياتي جاهداً . أنا أستيقظ
من نومي قبل أن تشرق الشمس ، فما أزال أنتقل من
حلقة أستاذ إلى مشاركة رفيق في مطالعة على انفراد
بالدروس حتى آوى إلى مخدعي قبيل منتصف الليل فاتر
القوة منتبه عصب الدماغ محتاجاً إلى النوم ، غير واجد
إليه سبيلاً . وليس لي من سلوة في ثنانيا هذا العناء
المتتابع ، لا من لذة العمل في نفسه ولا من ثمرته . ثم إن

في أعمق نفسي قلقاً يترع بي إلى أماني لا موضع لتحقيقها من هذا الوسط « (١١١) . ثم يصور ، في أسلوب أدبي طريف وسخرية رفيعة ، عادات الأساتذة والمشايع في حلقات الدرس وصلاتهم بطلاب العلم وترتيبهم للمصطلحات المحفوظة دون نقد أو تمحيص ، فيقول : « ذهبت عصر اليوم إلى جامع الحسين ، وجلست قريباً من كرسي المدرس الذي أقبل محاطاً بطائفة من الطلبة ، منهم من يحمل نعليه ، ومنهم من يحمل المحفظة ، وآخرون يسرون في عرض الموكب تكبيلاً للأبهة . كان الأستاذ لابساً قفطاناً أصفر لونه ، فيه خطوط سوداء ، ويحيط بصدرة الضيق نطاق من حرير أزرق واضح الزرقة مطرزاً بأعلام مخضرة ، من فوق ذلك جبة تضرب إلى لون الدم ، ويرتدي بدفية من صوف برتقالي لامع . . . جلس (الشيخ) في كرسيه ، ولبس نظارته ، ثم أخرج ملزمة المنار ، وقرأ عبارة المتن : أحمد الله أولاً وثانياً . كانت الساعة ٩ عربي ، فما برح العالم التحرير يقتل هذه الجملة المسكينة محناً وتدقيقاً حتى أذن مؤذن المغرب . ولما أضجرنا بإطالته على غير طائل في تطريق الاحتمالات وتوجيه الاعتراضات ، قلت : يا سيدنا الشيخ :

بنور الذلة في أنفـس طيبة ساذجة » (١١٣) .

(ز) مشاعر وطنية : ويعبر الكاتب عن مشاعره الوطنية الخالصة في تعليقه على التصرف الغاشم ، تصرف « مأمور المركز » ومساعد النيابة إبان التحقيق في وفاة طواب محترقاً ، فيقول : « ويا ليت حكامنا يدركون أنما هم حراس على القانون الموجود لكرامة الناس لا لهوانهم ! ولبتنا نحرص على عزتنا ، فلا نرضى بوجه أن تـداس أطرافها . ويا ليت كل أب في مصر يلـقن طفله في المهد قول المتنبي :

واحتـمال الأذى وروية جانبـ

هـ غـذاء تـضوى به الأجسام

ذل من يغـبط الذليل بعيش

رب عيش أخف منه الحـمام

ويكتب أستاذنا عما شاهده من مظاهر الوطنية عند الفرنسيين إبان الحرب العالمية الأولى ، فيقول :

« أشهد لقد سمعت التوقسان يدق في جوف هذه الجبال مؤذناً بالتجنيد العام ، فيطير إليه الناس زرافات ووحداناً . وما هي إلا ساعة حتى ينقلب هؤلاء الفلاحون الوادعون جنوداً كل همهم أن يقتلوا أو يقتلوا . وأشهد لقد رأيت صاحباً يـقعد به المرض عن السير إلى الحرب لا يلمح الذاهبين إلى القتال إلا بكى . ورأيت مريضاً بوصيه الطبيب أن لا يترك فراشه وإلا عرض حياته للخطر ، يسير مع السائرين غير مبال بصحته ولا برجاء حليلته الشابة الجميلة الموحدة التي قالت لي : لقد أعلم ما مهدد حياته حتى من غير حرب ، ولكنني لم أسرف في الإلحاح عليه عرفاناً لشرف العاطفة التي تجيش بها نفسه . وكـم رأيت من مظاهر الوطنية في

لك الحمد أما ما نحب فلا نرى

ونبصر ما لا نشتهي فلك الحمد

لوى الشيخ عنقه ، ووجم مفكراً ، ثم أجاب :

هذا الاحتمال غير وجيه ، لأن الحمد في المتن مطلق وهو في الشعر مقيد . ثم مضى في ما كان فيه . ولم يكـد يفرغ من الدرس حتى تراحم عليه الطلاب يقبلون يده كما تراحموا عليها بمسونها بشفاهم في مفتح الدرس » ثم يعلق الكاتب على ذلك المشهد بتقدير قيق وإن كان لاذعاً فيقول : « يا رحمتاه للمجاورين ! لا يفتأون يقبلون الأيدي التي لا هي أيدي النساء الناعمة ، فنحبي

«لله البلاد بين الرجال والنساء والأطفال ، حتى لقد خيل لى أن السماء والأرض وكل ناطق وكل صامت يتدقق حمية وحماسة ، وحتى وجدتنى فى نشوة تحب لى أنا أيضاً أن أموت فى ظلال السيوف» (١١٩) . ويقول : «أنا من أولئك الذين يكرهون الحروب ويريدون للبشر رقيماً منتظماً فى ظل السلام والحرية . وآلم شئ لقلبى أن يفترس الإنسان الإنسان كما تصنع الوحوش فى البيداء . غير أنى أنظر اليوم لى العاطفة الحزبية فى جهتها الشعرية ، فأحس بجبالها وجلالها» . . . «مشهد أليم وعيشة ضنكى فى بلاد الابتهاج والنعمة . كل ذلك صحيح ، ولكن روحاً كريمة ترفرف بأجنحة من نور فوق تلك المصائب والآلام السوداء . تلك هى عاطفة الوطنية التى تعزى التناكلات والواقفات على باب الشكل ، وتملأ صدور الذاهبين لى ساحة الحرب الزبون أريجياً وطرباً . بارك الله فى الوطنية ، وحيا كل مجاهد فى سبيل الوطن» (١٢١) .

وتعلج فى نفس الفيلسوف الأديب مشاعر الوطنية الصادقة إذ يتقد العصبية الدينية التى تفرق بين أبناء مصر ، فيقول : «وبالجملة فإن هذا الريف جميل كله ، وليس فيه موضع للذم إلا فى شيئين : أما أحدهما فهو أنك تحتاج لى تعرف دين الناس من قبل أن تبدأهم التحية : ذلك بأنك إذا قلت للمسلم : نهارك سعيد ، لم يرض . وإن قلت للمسيحى : السلام عليكم ، غضب لأنه لشنيع عندى أن يختلف هذا البلد حتى فى كلمة التحية !» (١٨٤) .

وفى سبيل الوطن كتب الفيلسوف دفاعاً عن الحرية ، وبياناً لأثر الإيمان بها فى نهضة الأمة ، فقال : «على أننا نحب أن يشبع فى الناس الشعور بحريتهم واختيارهم : لأن هذا الشعور يعش النشاط البشرى ويدفعه فى سبيل العمل وهو يكبر فى المرء ثقته بنفسه ويجعل آماله عالية . وهذه الحرية المقدسة هى الأساس الثابت لحرينا المدنية والسياسية ، فإن من الواجب أن

يكون لنا إرادة لطالب باحترام لإرادتنا» (١٣٣) . وقال أيضاً : «لانى أدعو . . . لى الإيمان بالحرية ، مقتنعاً بأن هذا الإيمان خير كله ، ولو أثبتت جميع البراهين الفلسفية أن نظرية الاختيار الإنسانى غير صحيحة . كثيراً ما تسعد الأمم بقوة يقينها فى معتقدات شعرية حظ الأمانى فيها أكثر من حظ الحقيقة الثابتة ، بل لو شئت لقلت إنه لايد للأمم فى نهضتها من عقائد حماسية تحرك عاطفة الكبر وأريجية الطموح لى الأمد الأبعد ، وتخرج شعور الجماهير بين آن وآن عن حد الرزاة العلمية الفاترة . كذلك كان يعتقد العرب أن أمتهم خير أمة أخرجت للناس . ويشهد الإنجليزى أن الأرض لم تقل حيواناً ناطقاً أشرف من قومه السكسونيين : تلك معتقدات لا يؤيدها البرهان ، ولكنها على ذلك مكنت لبنى يعرب بن قحطان فى الأرض ، وهى اليوم تجعل لسكان الجزائر البريطانية الغلبة والبطش فى جوانب المعمورة . وما أشد حاجتنا نحن أبناء مصر لى الإيمان بأن لنا إرادة ، وأنا خلقنا أحراراً» (١٣٤) .

(ح) الأخلاق الإيجابية : وكذلك دعوة الفيلسوف لى تربية وطنية جديدة ، يكون النظام فيها مطلباً من مطالب الإصلاح فى مصر : «ومن حق المعنيين بنهضة هذه البلاد أن يعملوا على تقوية وجودها يجعل النظام ملكة فى أبنائها تظهر آثاره فى الحياة الخاصة والعامة . وإن كل سعى فى تفهيمنا معنى النظام وإشاعة الذوق النظامى فينا لى خير سعى لإصلاح الأمة ، وأعظم بركة عليها ينبغى أن نشعر ببشاعة الاضطراب والتشوش وسوء أثرهما فى حياتنا ، وأن نفهم جمال النظام ونذكر أنه سر القوة ، وبذلك نتكلف سيرة النظاميين رغبة وشوقاً حتى نعتادها» (٢٢٤) .

وهو يحث قومه على أن يتخلقوا بأخلاق إيجابية ، أخلاق الهمة والإقدام والطموح ، وأن ينفضوا عنهم غبار السلبية المتمثلة فى الفتور والذلة والاستكانة ، والحياء ، فيقول : «فى الأمم القوية يمتدح الناس

بالشجاعة والكرم والوفاء وبعد الهمة . وفي الأمم
الضعيفة ممتدحون بالحياء والتواضع والحلم والثاني
وكثرة الصمت والقناعة والصبر . وأشيع الرذائل في
الأمم القوية الكبر والتهور والغضب والطمع والغرور
والبجح وما ماثلها . وتشيع في الأمم الضعيفة رذائل
الجبن والذل وضعف الهمة . والناظر في أخلاقنا يكاد
يجد كل فضائلنا ورذائلنا من الأنواع السلبية التي تعتمد
اللين والضعف « (٢٦٧) . ويقول : « ولقومنا ولع
خاص بفضيلة الحياء . حتى ليكاد يكون كل عملنا في
تربية أولادنا هو أن نجعلهم مستحين . . . ينشأ ناشئنا
حيياً في الدار . ويذهب بالحياء إلى المدرسة . ثم يخرج
إلى معترك العيش حياً . فلا يزال هباب الحياة حتى
يأتيه الموت وهو أشد له تهباً . . . أيها المربون !
لا تضعفوا من قوة الشباب بعوامل التهب والحجل .
علموا أولادنا كثيراً من الشجاعة وقليلاً من الحياء »
(٢٦٥) ثم يقول : « يا قومنا ! لا تسرفوا في التواضع
فلإننا إلى غير التواضع أحوج » ثم يبين أن سبب خمولنا
هو إهمال أجسامنا وأرواحنا لا مناخ بلادنا . فيقول :
« شر رذائلنا الخمول . وهو علة ضعفنا في كل وجه
من وجوه الرقي . وذلك بأن المدنية ثمرة النشاط
الإنساني . وكلما كبر ما ينفقه الناس من مجهودهم في
سبيل الحياة كانت حياتهم عظيمة ومدنيتهم راقية . . .
يقول قائلون إن مناخ هذا الوادي يقضي على أهله
برخاوة العزيمة وضعف النشاط ، لأنه حار يعجز
القوى الإنسانية أن تحتمل شدته عناء النشاط في العمل .
ولو صح هذا القول لكان من المقدور على كل البلاد
التي ليست بذات جو بارد أن تعيش منحطة محدوداً
نصيبتها في المدنية كما حدد نصيبها من النشاط . والواقع
يكذب هذا . فقد عرف التاريخ مدنيت جليلة للبلاد
التي من قبل أن يعرف مدينة في غيرها من البلاد .
كان للجو أثر في قوة الإنسان ونشاطه فقد يستطيع
الإنسان أن يغالب عدوان الطبيعة فيطفي جمرتها ويصير

نارها برداً عليه وسلاماً . وكم شقت المدنيت في
الصحارى أنهاراً وأنبئت فاجنات ، وجعلت شمسها
ظلاً ظليلاً . ليس خمولنا من عمل الجو . وما يكون
لأحد أن يظن أنه من لوازم بلادنا ولا قومنا ، فإن
أرضنا صالحة لأن تكون مهد نشاط مثمر كما كانت
كذلك لأول عهد الإنسانية بالعمل المثمر . وشعبنا
لا يزال في عروقه دم أبنائنا الأولين الذين شيّدوا
بعزائمهم الكبيرة مدنيت خالدة المجد والأثر . عارض
مرض ذلك الخمول الذي يعلق بأجسامنا من أثر
الإخلال بحسن التعمد لما يصلح البنية ويحفظ عليها
صحتها وينمي لها قوتها ، ويعلق بأرواحنا من أثر
الإهمال لما تحيا به الأرواح وهو الأمل » (٣٧٤) .

وبدافع من شعوره الوطني السلم ناصر الكاتب
قفية المرأة المصرية ودعا إلى استكمال تحررها :
« نبتهج لكل مظهر من مظاهر الرقي في حال المرأة
المصرية . ونرجو النجاح لكل سعي في سبيل تحرير
المرأة ، وتبسم لنا وجوه الأمل كلما وجدنا في نساتنا
حركة حياة شعوراً بالحاجة إلى العمل لخير أمتنا المحتاجة
إلى الأيدي العاملة من النساء والرجال . . . نرجو أن
نرى غداً في دار البر بدرب الجاهيز نساء ورجالا
يقومون جميعاً على من تعولم وتربهم الجمعية الخيرية
الإسلامية ، فتنتفع مصر بشرة المجهود المشترك من
أبنائها وبناتها في وجه من وجوه الخير تمهيداً للاشتراك
العام بين النساء والرجال في كل وجه من وجوه
الإصلاح والرقي » (٣٣٢) .

(ط) فلتخضع الأصوات ولتقل مصر كلمتها :
ولم يكف الكاتب عن المطالبة بالتعليم الإجباري حتى
لا نفل عميلاً على الغرب في العلم والمعرفة . وهو
يطالب بأن يمنح التعليم كفاية من ميزانية الدولة :
« كنا نطالب بالتعليم الإجباري لتحمل الأمة طوعاً
أو كرهاً على أن تتعلم . لأن الأمة نهضت من نفسها
لتحصيل العلم نهضة مباركة ، وبقي أن يجد الظامثون

إلى ورد العرفان سبيلاً . . . نريد أن يوجد في بلدنا من المدارس ما يكفي لكل طالب يريد أن يتعلم وأن يمنح التعليم كفاية من ميزانيتنا ولو تعطل كثير من مشاريع الإصلاح في مرافق الحياة . إن العلم يغني الأمة الفقيرة ، ولكن الغنى لا ينفع الأمة الجاهلة » (٣٢٣) . وهو يعبر سنة ١٩٢٦ عن اغتباطه إذ يسمع صوت مصر ممثلاً في المؤتمر الوطني . فيقول : « أما المؤتمر الوطني ، مؤتمر الهيئات والأحزاب والنقابات . فهو مظهر من المظاهر التي تعرب بها الأمم عن إرادتها . في ساعات التاريخ العصبية . هو الشعب يريد أن يهتف بما في نفسه . وإذا صاح الشعب في الأرض ردد القدر صيحته في السماء . هي مصر تريد أن تقول كلمتها . فلتخضع الأصوات . ولتقل مصر » (٤٦٦) .

ومن أجل الإصلاح الاجتماعي كتب منها إلى خطر البطالة على النظام العام في الأمة . فبعد أن ذكر أن الجرائد روت أن رجلاً في القاهرة حاول الانتحار لأنه لم يجد عملاً : عقب بقوله : « هذا هو الخطر الداهم . ينبغي أن يفتن له من يدهم تدبير شؤوننا الاقتصادية . فإن العاطل اليائس قد يدفعه بأسه إلى ما هو أشد نكابة بالجماعة وأشأم أثراً من الانتحار . وإذا كان تعقب الدعاة إلى الشيوعية هم الحكومة الآن . فإن ترك مجال في نظام حياتنا لياس المرء من وجود عمل يقوته . شر من دعاة الشيوعية وأسوأ عقبي » (٤٦٧) . ونادى بالمساواة والعدالة بين أفراد المجتمع . برغم التباين الذي وضعته الطبيعة فيهم : « وإذا كانت الطبيعة قد فضلت بعض الناس على بعض تفضيلاً قد لا يكون في مقدور البشر تعديله ، فإن الأمانة العليا للمصلحين هي أن يجدوا جماعات الناس خلواً من التمايز المصنوع لتتحقق جهد المستطاع معنى التساوي بين الأفراد الذي هو فضيلة العدل » (١٦٤) (ويقول : « وما نحن ممن يسر بخلق مميزات صناعية جديدة يفضل بها بعض الناس على بعض

فلإننا في حرج من المميزات القديمة التي تقف في وجه ما نريده للعالم من المساواة والإخاء والحرية » (٣٣٣) (ظ) أديب فنان : يبدو الشيخ مصطفى عبد الرازق . في المقالات التي نحن بصدد تحليلها . أديباً مرهف الحساسية : مشغولاً بالجمال ، متعقياً لكل ما ينم عن الذوق والفن . يصف حفلة بدار الأوبرا المصرية سنة ١٩١٧ . فلا يقوته أن يقيد خواطره عن مثل هذه الحفلات في أوروبا ، ويعقب بقوله : « أما نحن فقلنا تسنح فرصة تمكنا من تعرف جهد الجمال في قومنا . وما نلمح الجمال والزينة إلا خلساً في الطرقات وقد كثرت السيارات في هذه الأيام وأصبح الحسن يمر بنا مسرعاً لا تلحقه العيون » (٣٤٤) . ونراه يصف الشباب ، في لهوه وعبه وجنونه : « يا أيها الشباب ! إن في نفوسنا أمانى وأحلاماً . وعندنا بقية من الأمل هي كل ما في العيش من لذة . فإن كان هذا آخر العهد بالجنون الحلو والخيال الجميل : فيا بؤس العيش من غير جنون ولا خيال » (٢١٨) . ويعبر عما يستشعره من خلوا أعيادنا من أسباب المرح والابتهاج فيقول : « ليست لنا أعياد وطنية تكون متنفساً للنشاط العواطف . وليست عندنا مواسم خلاعة وهو يجعل في حياتنا الكئيبة سلوة وعزاء . لذلك تمر بنا الأعياد متشابهة لا تختلف مظاهرها ولا تهز النفس بهجتها . . . إن هذه الأنفس البشرية ضعيفة ينبغي أن تقاد برفق ، لأنها إذا لم تجد للهو منفذاً اتخذت جد الحياة لهواً » (١٥٢) .

وهو يصف باريس في رحلته إليها سنة ١٩٢٤ ، فيتحدث عنها حديث أديب فنان : « يروى أن عالماً كبيراً من علمائنا - غير الأزهرين بالضرورة - كان قد غاب عن باريس زمناً طويلاً في مصر . فلما عاد إلى ملكة المدائن ، لم يمالك أن ارتقى على أرضها . وجعل يعفر وجهه في تراب الحرية . وإن كانت حرية باريس لا يلحقها غبار . . . » ثم يتبع ذلك بقوله :

« لست من هذا النوع من الغرام . بيد أني أحب باريس حباً جما . . . ليست باريس من صنع شعب من الشعوب ولا عمل عصر من العصور ، ولكنها جماع ما استصفاه الدهر من نفائس المدينيات البائدة وما تمخض عنه ذوق البشر وعملهم من آيات الفن والعلم والجمال . باريس جنة فيها ماتشبهى الأنفس وتلد الأعين ، فيهم الأرواح غذاء وللأبدان غذاء ، وفيها لكل داء في الحياة دواء . فيها كل ما ينزع إليه ابن آدم من جد وهو ونشوة وصحو ولذة وطرب وعلم وأدب ، وحرية في دأثره النظام لا تحدها حدود ولا تقيدتها قيود . باريس عاصمة الدنيا ؛ ولو أن للأخرة عاصمة لكانت باريس » (٣٩٩) . ثم يصف حديقة اللوكسمبور ، ويقف وقفة فنية عند بركتها المشهورة « ذات النافورة » ويقول :

« ختمت زيارة الحى اللاتيني بحديقة ليكسمبور ، وهى روضة ذلك الحى فيها جلاله وعليها طالع . . . ثم تخرج إلى ساحة تبسم الأنوار فيها والزهر ، وتنحدر على درج إلى البركة ذات النافورة ، مرتع الأطفال اللاعبين بمراكبهم الصغيرة فى أمواها ، ومن حولها ذلك » مفرقة لمن ليسوا أطفالا . لمحت فى بعض النواحي فتاة بيدها خطاب تقرؤه ، فيشرق وجهها بالسرور وتبسم وتلقاها فتاة تكتب فى صحيفة ، وتتلو ما تكتبه فتتحدر عبراتها . وكم يأوى إلى تلك البركة من باك ومبتسم ! ليس ماء ذلك الذى يجرى فى بركة ليكسمبور ولكنه ذوب ابتسامات ودموع ! رويدكم أيها الأطفال العابثون بذلك الماء ! » (٤٠١) .

٤ - إشعاعات

قلنا إن مقالات مصطفى عبد الرزاق ، المجموعة فى سفر آثاره ، خير معبر عن شخصيته وآرائه . ونقول الآن إن شخصية أستاذنا كانت من طراز فريد لا يتكرر ، وما نحسبنا نكون مسرفين إذا قلنا إنه من الأفتاذ الذين لا يستطيع المرء إذا عرفهم أن يتركهم

كما كان قبل أن يعرفهم . وإن حياته فى الجامعة وخارج الجامعة أقرب إلى أن تكون « رسالة وجود » كما قال بعض المحدثين عن الفيلسوف « مازاريك » . ولا جرم كان مصطفى عبد الرزاق « صاحب رسالة من أجل الرسالات » ، وهى رسالة التوفيق بين القديم والجديد ، وبين الشرق والغرب . وقد أعد لها إعداداً قلم أن يعد مثله رجل آخر ، واستطاع أن يحسن أداءها بحكمته وذوقه وتسامحه (١) .

ولقد ذكر الفارابى فى بعض كتبه أن الذى سبيله أن يشرع فى النظر الفلسفى « ينبغى أن يكون له بالفطرة استعداد للعلوم النظرية ، وهى أن يكون جيد الفهم والتصور ، ثم أن يكون محباً بالطبع للصدق وأهله والعدل وأهله ، غير جموح ولا لجوج فيما يهواه ، وأن يكون غير شره على المأكول والمشروب ، تهون عليه بالطبع الشهوات والدرهم والدينار وما جانس ذلك ، وأن يكون كبير النفس عما يشين عند الناس ، وأن يكون ورعاً ، سهل الانقياد للخير والعدل ، عسر الانقياد للشر والجور ، وأن يكون قوى العزيمة على الصواب . . . وأن يكون صحيح الاعتقاد لآراء الملة التى نشأ عليها متمسكاً بالأفعال الفاضلة التى فى ملته ، غير مخل بكلها أو بمعظمها » .

وليس من الإسراف أن نقرر أن هذه الصفات النادرة التى جعلها « المعلم الثانى » صفات للفيلسوف الكامل ، قد تحققت فى أجلى صورها عند أستاذنا مصطفى عبد الرزاق . وإذا الشيخ محمد عبده قد استحق أن يكرمه تلاميذه ومريدوه ، فوصفوه بصفة « الأستاذ الإمام » فقد استحق مصطفى عبد الرزاق من جميع من عرفوه أن يلقبوه باللقب الذى ارتضاه

(١) من كلمة للدكتور إبراهيم مذكور فى الاحتفال بالذكرى للاسابع لوفاة الشيخ مصطفى عبد الرزاق (الأهرام ٢٣ - ٢ - ١٩٥٤)

على الخصوص . ولكن يبدو لنا مع ذلك أن الروح
المبثوثة فيها روح جديدة . ومن يدري ؟ فلعل المستقبل
يقول لأبناثنا أن المثل الأعلى الذى ينشده أستاذنا في
حياته قد سبق مثلنا الراهنة بأشواط بعيدة .

لقد خفت صوت مصطفى عبد الرازق منذ سنين .
وقد يرى البعض في آرائه صدى لماض بعيد قد انقضى .
ولكننى ما زلت أسمع صوت أستاذنا الشيخ كما أسمع
في حلم جميل ، وهو يردد أنشودة الأمل والتفاؤل ،
وما زلت أراه يتطلع ببصره إلى مستقبل للإنسانية أسعد
من حاضرها .

هذه رسالة مصطفى عبد الرازق : وهي رسالة
حب وإحسان وسلام .

الفارابي ، وهو « الفيلسوف الكامل » ، واستحق أن
نضيف إليه ، بعد الاطلاع على « آثاره » وتأملها ،
لقباً جديداً هو لقب « الثائر الجوانى والأديب الفنان » .
ستترك فلسفة مصطفى عبد الرازق آثاراً مختلفة
جداً ، وذلك شأن كل فلسفة تتجه إلى العقل كما تخاطب
الشعور ، وتناصر العلم كما تقدر الدين . وقد تبدو
صورة هذه الفلسفة غير واضحة المعالم أحياناً ، ولكنها
فلسفة قد صيغت من غير الحياة ونسباتها . وهذه
النسبات تأتي من فوق ، واتجاهها بين صريح يحسه
أصحاب القلوب .

صحيح أن هذه الفلسفة قد تلقت بعض نفحاتها من
التصوف الإسلامى ومن خطرات الأفغانى ومحمد عبده



روبينسون كروزو لدانيال ديفو

بصم

الدكتورة أنجيل بطرس سمعان

من التراث الإنساني فحسب ولكنها ذات أهمية خاصة في تاريخ الأدب أيضاً ، فهي تعد بحق أول عمل قصصي روائي . كتبها دانيال ديفو في أواخر الحقبة الثانية من القرن الثامن عشر فكانت فاتحة لذلك النشاط الروائي الذي ازدهر في إنجلترا في النصف الأول من ذلك القرن على يد صمويل ريتشاردسون وهنري فيلدينج ولورنس ستيرن وتوبياس سموليت ، واكتمل نموه في القرن التاسع عشر وانتقل من إنجلترا إلى فرنسا وروسيا اللتين بزتا إنجلترا في هذا المضمار .

ولم يكن دانيال ديفو يدرك تماماً أهمية العمل الذي قام به وما أظنه كان يرحب بمولد هذا الفن الجديد - فن الرواية - على يديه . فقد قدم عمله للقارئ مدعياً أنه سجل لأحداث حقيقية وقعت فعلاً ولا دخل للخيال فيها . لذا فقد عمل بكل وسيلة لإيهام القارئ بصحة ادعائه ، فأضفى على أحداث قصته الخيالية جواً من الصدق والواقعية ، فوضع بذلك حجر الأساس في حرفة هذا الفن الجديد .

ونحن عندما نتحدث عن فن الرواية إنما نعني الرواية كما نعرفها اليوم ونفرق بينها وبين القصص الرومانسية أو قصص البطولة والحب التي كانت تصور

لعل أول ما نخطر لنا عند ذكر «روبينسون كروزو» هو تلك الساعات الجميلة التي قضناها معظمنا أيام الطفولة في قراءة هذا الكتاب الممتع ، متعلقين بالبطل ، متبعين لمغامراته ، مشدودين إليه وهو يجوب أطراف جزيرته النائية باحثاً عن الطعام ، مستكشفاً معالم عالمه الجديد ، أو وهو يقدر زناد فكره ليجد طريقة يصنع بها آتية تحتفظ بها بغذائه ، أو وهو يقاتل عدداً من آكلي لحوم البشر لينفذ الضحية المسكين التي كادت أن تصبح طعاماً لبعض أفراد جنسها ، مبتسحين لوحده حيناً ، فرحين بانتصاره حيناً آخر ، وأخيراً مهلئين لنجاته وعودته سالماً لبلاده .

ولعل هذا الخاطر الجميل قد ينسينا ولو لبرهة قصيرة أن «روبينسون كروزو» وإن قرئت أول ما تقرأ عادة في سنوات الطفولة إلا أنها ، مثلها في ذلك مثل كثير من روائع الأدب العالمي «كرحلات جاليفر» ، و«دون كويكشوت» مثلاً ، لم تكتب أصلاً للأطفال . فسرعان ما نذكر عودتنا إلى هذه القصة فيما بعد الطفولة واستمتاعنا بها كعمل أدبي فريد ، وتناولنا لها بالقراءة الجادة والدراسة والتحليل . «روبينسون كروزو» ليست إحدى الروايات الخالدة التي راجت وأصبحت جزءاً

١٦٦٠ في سانت جايلز بلندن من أسرة مزارعين كانت قد انتقلت إلى لندن من مقاطعة نورهامبتون . أما أبوه جيمس فو فكان جزراً في منطقة سانت جايلز وكان ينتمي إلى جماعة البروتستانت الذين لا يتبعون الكنيسة الرسمية لانجلترا ويدعون Nonconformists أو Dissenters أى المخالفون أو المعارضون . وهم قوم يعملون إلى التطرف في الاهتمام بأمور الدين ويوصفون بالتطهيريين .

أما ديفو نفسه فكان شخصية مثيرة غامضة . عمل بالتجارة والصحافة والجاسوسية والأدب وأخيراً استحق أن يلقب «بأبي الرواية» . ويختلف كتاب السيرة ومؤرخو الأدب فيما يختص ببعض تفاصيل حياته ، لما اكتشفها أحياناً من الغموض والتناقض نتيجة لمزاولته بعض أنواع النشاط التي تدعو إلى السرية والحيلة . والمعروف أن والده أراد أن يصبح قساً فألحقه بكلية نيونجتون جرين الدينية ليحصل على التعليم اللازم لذلك ولكنه لم يتم دراسته وترك هذا المعهد بعد خمس سنوات دون أن يحصل على أية مؤهلات دراسية ، ولكنه حصل على كثير من المعلومات التي اعتمدها عليها كثيراً فيما بعد . كما أجاد كتابة اللغة الإنجليزية التي أصبحت من أهم الأسس التي قام عليها نجاح كتاباته الصحفية والأدبية على حد سواء . ومما هو جدير بالذكر أن ديفو لم يتلق التعليم التقليدي الكلاسيكي ولكنه تلقى تعليماً حديثاً بمعنى أنه درس اللغات الأوربية الحديثة بدلاً من اللغات القديمة كما درس التاريخ والجغرافيا وعلم السياسة ، بدلاً من الميتافيزيقا والعلوم الشكالية .

ولم يصبح ديفو قساً ، بل اتجه نحو التجارة فعمل لدى صانع جوارب أولاً ثم استقل بتجارة خاصة به في عام ١٦٨٥ وراجت أعماله وقام برحلات تجارية متعددة إلى بعض أجزاء القارة الأوربية مثل أسبانيا وألمانيا وهولندا .

علماً خيالياً قائماً على الأعمال البطولية الخارقة التي يقوم بها الأبطال والأمرء : بل والآلة أحياناً ، ولا تمت إلى عالم الواقع بصلة . كما تفرق بينها وبين القصص «البيكارية» أو قصص «الشطار» التي تقوم أساساً على وصف مغامرات أحد دولاء «الشطار» أو الأبطال المتجولين ولا تهم كثيراً بتصوير الحياة المعاصرة تصويراً واقعياً . ومن الواضح أن ديفو عندما قرر في مقدمة كتابه أنه يقدم مغامرات حقيقية وأنه يهدف من وراء ذلك إلى جانب إدخال السرور إلى قلب القارئ ، تلقينه درساً أخلاقياً ، إنما كان يرمى بذلك التفريق بين عمله وبين تلك الأعمال . وهكذا نجد ديفو ينحو نحواً جديداً في كتابة الأعمال القصصية ، ويتجه نحو الواقع ليقدم شخصيات من واقع الحياة وإن وجدوا أنفسهم في ظروف غريبة مثيرة . وكأنه يباعد بين عمله وبين تلك القصص الرومانسية التي كان يرى فيها الكثيرون من أبناء عصره عبثاً ومضيعة للوقت . ومما لا شك فيه أن هذا الاتجاه كان نتيجة لمزاجه الخاص ولروح العصر الذي عاش فيه . فن الواضح أن دانيال ديفو وبطل قصته إنما يمثلان أبناء تلك الطبقة المتوسطة التي كان نموها في ذلك الوقت فضل كبير في جعل فن الرواية ممكناً .

وجدير بنا قبل أن ننتقل إلى تحليل «روبينسون كروزو» ودراسة الصفات التي جعلت منها عملاً حياً خالداً أن نتعرف أولاً على شخصية كاتبها وأن نشير باختصار إلى بعض العوامل التي هيأت الجو المناسب لمولد فن الرواية وازدهاره .

دانيال ديفو

كتب دانيال ديفو «روبينسون كروزو» وقد شارف الستين من عمره وبعد أن كان قد اكتسب خبرات وتجارب عديدة متنوعة . فقد كانت حياته حياة حافلة متعددة الجوانب . ولد ديفو (وكان اسمه الأصلي فو فغيره في أواسط حياته إلى ديفو) في عام

يقال إنه قضى أواخر أيامه في السجن لعدم تمكنه من سداد بعض الديون .

ومن أهم النشرات التي كتبها في هذه الفترة «مقال عن المشروع» (١٦٩٧) وفيه تقدم بمقترحات كثيرة سابقة لعصره مثل التأمين الإجتماعي وتعليم المرأة ، ثم «الإنجليزية الأصيل» (١٧٠١) وفيه دافع عن الملك ضد أولئك الذين هاجموا لكونه أجنبياً عن البلاد . أما «أقصر طريق مع المعارضين» (للكنييسة الرسمية) (١٧٠٢) فكتبه للدفاع عن هذه الفئة الدينية ولكنه كتبه بلغة عنيفة ومشابهة للغة رجال الكنييسة الرسمية الذين ظنوه خطأ دفاعاً عنهم ولكنهم ما لبثوا أن اكتشفوا ما ينطوى عليه من سخرية بالغة فأمروا بحرقه ، وحكم على ديفو بغرامة مالية وبالسجن والوقوف في آلة التعذيب : pillory ثلاث مرات . ومما يقال أن الشعب وقف إلى جانبه في هذه الحنة وبدلاً من أن يقذفوه بالطاطم والبيض الفاسد كما كان متبعاً مع من يقف هذا الموقف ، إلا أنهم قدموا له الزهور وجعلوا منه بطلاً شعبياً محبوباً . وعلاوة على ذلك فقد كانت فترة وجوده في السجن فرصة للتعرف على كثير من المجرمين من لصوص ومزورين وقطاع للطريق الذين أمدته قصص حياتهم بالمادة الخام لبعض أعماله الروائية فيما بعد .

وفي أول نوفمبر ١٧٠٣ أطلق سراحه نتيجة لاتفاق سرى بينه وبين هارلي رئيس الوزراء في ذلك الوقت . وعمل ديفو مخبراً سرياً ومستشاراً للحكومة ، مقدماً خدماته ، كما يخلو لأعدائه أن يؤكّدوا ، لخزني الأحرار والمحافظين على حد سواء .

ولعل أهم ما يعيننا من نشاط ديفو في هذه الفترة هو إصداره لجريدة « ريفيو » وهي دورية سياسية أدبية كانت تصدر مرتين في الأسبوع وكان ديفو يكتب معظم مادتها بنفسه ، وتعد أول جريدة هامة ناجحة في ذلك الوقت . ويتفق النقاد جميعاً على أن ديفو قد لعب دوراً هاماً في إرساء قواعد الصحافة الإنجليزية الحديثة

عاش ديفو في فترة مضطربة من تاريخ بلاده ، فترة سادها الصراع بين أنصار المذهب البروتستانتي ويشكلون الغالبية العظمى من أبناء البلاد وبين الملوك الكاثوليك الذين حكموا إنجلترا بعد عودة الملكية إثر انتهاء حكم كروموويل . لذا استهوت السياسة ، ولكونه من أتباع المذهب البروتستانتي فقد اشترك في ثورة مونموث (١٦٨٥) التي قادها دون مونموث ضد الملك جيمس الثاني الكاثوليكي ، وكان من حسن حظ أنه تمكن من الهرب عند فشل هذه الحركة . ولكنه عاد فاشترك في ثورة ١٦٨٨ أو الثورة المحيدة التي أطاحت بجيمس الثاني وأتت بوليم الثالث البروتستانتي إلى العرش .

وقد كان ديفو يكتب النشرات سرّاً للدفاع عن المذهب البروتستانتي ، أما بعد أن فاز أنصار هذا المذهب فلم يتوان في إعلان الولاء للملك الجديد عن طريق إعلاناته عن كتاباته بكل شجاعة وإقدام . وسرعان ما جذب الأنظار وعرف في أوساط البلاط ، وأصابته نشراته—وخاصة ما كان منها للدعاية للملك الجديد— نجاحاً كبيراً . إلا أنه يبدو أن هذا النشاط كان على حساب تجارته ، إذ أفلس في عام ١٦٩٢ وعليه من الديون حوالي ١٧,٠٠٠ جنهماً ، واضطر إلى الانتقال إلى بريستول حيث عاش في شبه عزلة تامة حتى أطلق عليه « سيد يوم الأحد » لأنه كان يختفي بقية أيام الأسبوع خوفاً من الدائنين . ولكنه ما لبث أن استرد مكانته عن طريق كتابة النشرات . وفي عام ١٦٩٤ بدأت أنجح فترات حياته ، إذ عين محاسباً للجنة ضريبة الزجاج ثم أصبح مديراً لمصنع للأجر والبلاط ، وتحسنت أحواله المالية ، فسد ما عليه من ديون واشترى عربة وقارباً للزهوة . ولكن تجارته أفلست مرة أخرى بحيث بدأ من الواضح أنه أكثر نجاحاً ككاتب منه كرجل أعمال . فبالرغم مما حققته كتاباته من أرباح إلا أن أحواله المالية استمرت في الارتقاع والهبوط إلى آخر حياته . ومما

وأنه اكتشف معظم أدواتها فأصبح بذلك « أباً للصحافة » كما أصبح « أباً للرواية ». فقد جعل من اللغة الإنجليزية أداة سهلة طيبة لنقل الخبر ونشر الآراء وإقناع القارئ والتأثير عليه وذلك عن طريق استخدام أسلوب بسيط ، والتخلص من المحسنات اللفظية التي كانت تثقل أسلوب الكتابة . وهو بذلك لم يخدم الصحافة فحسب ولكنه أعد الطريق لمولد الرواية التي أصبح الأسلوب السهل المعبر الذي يعتمد على الدقة والصدق ركناً من أهم أركانها . هذا بالرغم مما يهمة به معاصروه من رواد المدرسة الكلاسيكية التقليدية من سوقية وجهل بأصول الكتابة وإهمال للجمال . كذلك فقد عمل من ناحية أخرى على توسيع قاعدة القراء من أبناء الطبقة المتوسطة الذين لم يتلقوا تعليماً كلاسيكياً بتقديمه نوعاً من الكتابة يمكنهم فهمه والاستمتاع به .

وهكذا نرى أن هذه الأعمال الصحفية والسياسية قد ساعدت في إعداد ديفو لعمله الأهم والأبقى وهو كتابة الأعمال الروائية التي خلدت اسمه . فقد علمته إلى جانب ذلك كيف يقنع قراءه بصحة حقائقه وأخباره كما أكسبته تلك القدرة على اختراع التفاصيل المكانية والزمانية (circumstantial) الدقيقة واستخدام ما وصف « بالكذب الذي يشبه الصدق » كما سئى بوضوح في « روبنسون كروزو » .

أعماله الروائية

أما هذه الأعمال الروائية فكتبها في الفترة الواقعة بين ١٧١٥ و ١٧٣١ بعد أن انتقل مع زوجته وأولاده إلى ستوك نيونجتون حيث قضى بقية أيام حياته .

وكانت « روبنسون كروزو » أول هذه الأعمال وأغراه نجاحها السريع فقد ، صدر منها أربع طبعات في مدى أربعة أشهر ، على كتابة جزء ثانٍ مكمل لها أسماه « مغامرات أخرى لروبينسون كروزو » لم يصب ،

على عادة مثل هذه الأجزاء المكتملة كثيراً من النجاح . ولكنه أتبعه فيما بعد بجزء ثالث أسماه « تأملات جديدة في حياة روبنسون كروزو » لم يكن حفله في ذلك خبراً من حظ سابقه . وتوالت بعد ذلك أعماله الروائية الأخرى التي حجب نجاح « روبنسون كروزو » كثيراً من قيمتها وأهميتها . إذ يستحق بعضها على الأقل من العناية والتقدير أكثر مما يناله فعلاً من ذلك . وأهم هذه الأعمال هي :

« حياة كاتبين سنجلتون » ، و« تاريخ حياة ومغامرات السيد دنكان كامبل » (١٧٢٠) ، « مول فلاندرز » ، و« تاريخ سنة الطاعون » (١٧٢٢) ، « حياة الكولونيل جاك » (١٧٢٣) ، « مذكرات فارس » و« روكسانا » ، (١٧٢٤) و« رحلة جديدة حول العالم » (١٧٢٥) ، « حياة كاتبين جورج كارلتون » (١٧٢٨) .

وتعتبر الآن « مول فلاندرز » و« تاريخ سنة الطاعون » و« روكسانا » أهمها . ويذهب كثير من النقاد إلى أن « مول فلاندرز » إحدى روائع الأدب الإنجليزي الروائية على الإطلاق . وهي قصة امرأة ساقطة ، دفعها ظروفها وقررها إلى ارتكاب كثير من الآثام التي طالما تابت عنها ثم ما لبثت أن عادت إليها ثانية مدفوعة بدافع الفقر تارة وبدافع من طبيعتها العاطفية الدافئة العابثة الحبة للهو مرة أخرى . فقد ولدت في سخن ثم خدعت في مطلع شبابه وتنقلت بعد ذلك بين المخبين والأزواج وكذبت وسرقت وسجنت مرات وأخيراً تابت توبة نهائية ولزمت حياة الخلق والاستقامة قبل أن يدركها الموت . وقد نحيل لنا لأول وهلة أن قصتها لا تعدو قصة « مغامرة أنثى » على غرار قصص الأشرار البيكارية التي أشرنا إليها من قبل . ولكن الواقع غير ذلك ، فقد تمكن ديفو هنا من خلق شخصية إنسانية حية كاملة الاستدارة ، تشد انتباه القارئ وتبعث في نفسه السرور بالرغم من الظروف غير البطولية التي توجد بها والتي تخلو من الغرابة التي يعتمد عليها كتاب قصص المغامرات . فهو

لرغبة القراء الذين يهتمون في الغالبية العظمى إلى الطبقة المتوسطة في القراءة عن أنفسهم أو من يشبههم من الناس واهتمامه بالناحية الخلقية وإقناع القارئ المهتم بهذه الناحية بأن القصة هدف خلقى .

روبنسون كروزو

والعنوان الكامل لهذا الكتاب هو « حياة ومغامرات روبنسون كروزو الغريبة المدهشة » . ويعتقد البعض أن ديفو قد اقتبس موضوع قصته عن قصة واقعية ، وقعت أحداثها لبحار اسكتلندي يدعى ألكسندر سيكليرك ذهب في عام ١٧٠٥ بصحبة الربان المعروف وليم دامير في رحلة إلى البحار الجنوبية ، ولكنه اختلف مع هذا الربان فتركه هذا في جزيرة خالية من السكان هي جزيرة جوان فرناندز بالقرب من الشاطئ الغربي لأريكا الجنوبية حيث بقي بمفرده حتى عام ١٧٠٩ عندما حملته إلى إنجلترا إحدى قطع الأسطول الملكي . وسواء اعتمد ديفو على هذه القصة أو على غيرها من قصص الرحالة التي كثرت في تلك الأيام فإن ذلك لا يقلل من قيمة عمله شيئاً فقد خلق عملاً جديداً مبتكراً يختلف عن تلك القصة تمام الاختلاف ، عملاً خلد على مر الزمن بينما اندثرت معظم تلك الأعمال التي يقال إن ديفو قد اعتمد عليها . ولعل من حسن حظها أن اختار لنفسه موضوعاً يثير الخيال في جميع الأجيال والأزمان ، ولكن مما لا شك فيه أن نجاح « روبنسون كروزو » يرجع إلى عوامل أخرى كذلك .

وتحكي « روبنسون كروزو » قصة حياة رجل خاض كثيراً من المغامرات ، كان أهمها إقامته بمفرده في جزيرة نائية مدة ثمانية وعشرين عاماً وشهرين وتسعة عشر يوماً . ومما يميز هذه القصة : أولاً : أن المغامرة الكبرى وهي إقامة هذا الرجل بمفرده في تلك الجزيرة لا تقدم على أنها موضوع القصة ، بل على أنها إحدى المغامرات الكثيرة التي خاضها ، ثانياً : أنه طيلة تلك

يعتمد بدلا من ذلك على صدق تصويره لحياة تلك المرأة وكشفه عن طبيعتها وجوانب شخصيتها التي تجعل منها إنسانية حية طبيعية تثير الاهتمام لا بمغامراتها ، بل لمجرد كونها امرأة . ولعل صدق الصورة التي يقدمها ديفو يرجع إلى حد كبير إلى صدق مول فلاندرز نفسها وعلم خجلها من التعبير عن مشاعرها ورغباتها والاعتراف بسعيها لتحقيق الحياة الرغدة بأية وسيلة كانت ، وإلى إصرار ديفو على نقل كل ما من شأنه استكمال هذه الصورة دون حذف أو تهذيب . ومما يرفع من قيمة هذه الصورة من الناحية الفنية أن رغبة ديفو التي يعلنها صراحة في الدعوة إلى المبادئ الخلقية القويمة لا تفسد عليه عمله . فهو يبدي تسامحاً وفهماً لتلك المرأة الخاطئة واستعداداً لقبولها كما هي ، مما يؤكد ما ينكره عليه بعض نقاده ، من معرفة بالطبيعة الإنسانية وقدرة على الخلق والإبداع نرفعانه بعيداً عن مستوى الصحفي الذي يكتفي بالنقل الحرقي للحقائق دون معرفة حقيقية بالنفس الإنسانية .

وما يقال عن «مول فلاندرز» يمكن قوله بدرجات متفاوتة عن «روكسانا» وعن «الكولونيل جاك» و«كابتن سنجلتون» وغيرهما من الشخصيات العديدة التي تنض بالحياة بين صفحاته . أما روكسانا فتبدأ حياتها أحسن حظاً من مول ، فتتزوج في سن الخامسة عشر ولكن زوجها سرعان ما يفلس تاركاً لها خمسة أطفال فتتحدر إلى مهاوى الرذيلة . أما كابتن سنجلتون والكولونيل جاك فيُسرق الأول ويُسباع للعجز في طفولته وينشأ الثاني على يدى نسال . وفي جميع هذه الأعمال يقدم لنا ديفو شخصيات من واقع الحياة ، حتمت عليها ظروفها أن تناضل وتجاهد . بل وأن تخطئ وتجرم أحياناً في سبيل العيش والبقاء ولكنها تنتصر في النهاية نتيجة لجدها وكفاحها ، وحسن حظها .

ومن العوامل التي ساعدت على نجاح هذه الأعمال من ناحية وقيام فن الرواية من ناحية أخرى إشباع ديفو

القصة ، وبالرغم مما احتوته من غرائب وأحداث مثيرة فإن التركيز يبدو واقعاً على شخصية البطل نفسه وعلى سلوكه وأفكاره ومشاعره تحت تلك الظروف القاسية التي نجد نفسه فيها . أما هذا البطل فهو شخص واقعي من أوسع الناس لا يميزه سوى جده وجملده واعتماده على النفس وهي صفات يشاركه فيها كثير من أبناء طبقته . فإذا ما تذكرنا أن ديفو قد زعم في مقدمة كتابه أنه يقدم وقائع حقيقية لا دخل للخيال فيها أدركنا لماذا تعين عليه أن يقنعنا بواقعية قصته قبل أن يلقي بنا في سلسلة الأحداث و « المغامرات الغريبة المدهشة » التي يشر إليها عنوان القصة . لذا يبدأ الكاتب بتثبيت شخصية روبنسون كروزو في عالم الواقع عن طريق حشد عدد كبير من التفاصيل الدقيقة التي توحى بجو من الواقعية والصدق ، وكأني به في سبيل إقناع القارئ بكذبه الكبرى يسوق أولاً عدداً من الكذبات الصغيرة الصغيرة أن يتقبلها القارئ دون جهد أو شك لأنها تبدو كالصدق .

وتوكيداً لذلك الجو من الصدق والواقعية يستخدم الكاتب طريقة ضمير المتكلم لسرد القصة أي أنه يضعها في شكل الترجمة الذاتية التي تقوم فيها الشخصية الرئيسية بدور الراوي فتكتسب بذلك قدرة أكبر على اكتساب ثقة القارئ وإقناعه بصدقها . فلنر إذن كيف يقدم كروزو نفسه للقارئ :

« لقد ولدت في مدينة يورك في عام ١٦٣٢ من أسرة طيبة : وإن لم تكن من أهل هذا البلد ، فإن والدي أصلاً من أهل برمين ولكنه انتقل إلى «هل» أولاً حيث كون لنفسه ثروة عن طريق التجارة ثم ترك تجارتها وعاش بعد ذلك في يورك - وهناك تزوج من أمي التي كان يدعى أهلها روبنسون وهم أسرة طيبة جداً في هذا البلد ، وعنهم أخذت اسمي روبنسون كروتزور . ولكن نتيجة لما حدث من تحريف للكلمات في إنجلترا فنحن

نسمى الآن ، أو على الأصح نسمى أنفسنا ونكتب اسمنا « كروزو » وهكذا يسميني رفاقي دائماً .

« وكان لي أخوان أكبر مني سنًا . كان أحدهما مقدماً في فرقة إنجليزية في هولندا تحت قيادة العقيد المعروف لوكهارت ، وقتل في المعركة التي وقعت قرب دنكرك ضد الأسبان . أما أخي الثاني فلم أعرف مطلقاً ما حدث له تماماً كما لم يعرف والدي ما حدث لي أنا ! » .^(١)

وهكذا ينسب الكاتب بطله لأسرة وأبوين وإخوة مورداً أثناء ذلك بعض التفاصيل الواقعية ، قبل أن ينتقل ليعرفنا بالبطل نفسه :

« ولكوني الإبن الثالث لأسرتي ولأني لم أتعلم أية حرفة فقد بدأ رأسي يمتلئ منذ وقت مبكر بأفكار السفر والتجول . وكان والدي - الذي كان مسنناً جداً - قد كفل لي قدرًا كافيًا من التعليم أي بالقدر الذي يمنحه التعليم في المنزل أو في مدرسة ريفية مجانية عادة ، وقرر أن أعمل بالقانون . ولكني لم أكن لأرضى بغير حياة البحر بديلاً ، ولذا فقد دفعني ميلى لهذه الحياة لأعرض عن توسلات أمي وأهلي ومحاولاتهم لإقناعي بالرجوع عن ذلك ، لدرجة كان يبدو معها أن هناك أمراً مقدراً في هذا الميل الطبيعي الذي يدفعني مباشرة لحياة الشقاء التي كانت تنتظرنى » .

ثم ينتقل الكاتب تدريجياً إلى الظروف التي أحاطت بأول رحلة لهذا الفتى والتي ارتبطت في ذهنه بعصيانه لوالديه وخشيته من غضب السماء وما قد تنزله به من عقاب . فهو يخبرنا أولاً كيف حاول والده أن يثنيه عن عزمه مبيناً له أن لا حاجة به للسفر والمغامرة في سبيل المال ، إذ يمكنه أن يحيا حياة رغدة دون أن يترك بيته وأهله ، وموضحاً له مزايا الحياة الوسطى وأنها خير من الفقر الشديد كما أنها خير من الثروة الطائلة . وجددير

(١) « روبنسون كروزو » (طبعة كوليز ١٩٦١) ص ١٧

بالملاحظة ، أن روبنسون كروزو يقرر منذ البداية أن الدافع للسفر والتجول لم يكن مجرد الميل إلى التنقل وروية العالم ، بل هو السعى وراء الثروة والريح وتحسين المركز .

وينصت كروزو إلى نصيحة والده أول الأمر ولكن ما يلبث أن يعاوده الحنين إلى البحر فيذهب إلى والدته راجياً إياها التوسط له لدى والده ولكنها ترفض ذلك مؤكدة له أن والده لن يسمح له بالسفر ولن يبارك خطته مهما يكن من أمر . ثم هي تبدي عجبها لمعاودة ابنها الكرة بعد ما كان بينه وبين والده من حديث أبوي رقيق . ويفقد كروزو الأمل في موافقة والديه فيترك التفكير في الأمر فترة من الوقت ، ولكن تغلبه الرغبة الجارحة إلى المغامرة في النهاية فيذهب لا يلوى على شيء هذا بالرغم من إدراكه لخطئه وتخوفه من نتيجته .

وها هوذا يصف بدء حياته الحافلة بالمغامرات :
« ولم أفلت إلا بعد سنة تقريباً من ذلك الوقت . ولو أني طيلة هذا الوقت لم أكف عن رفض أية مقترحات بشأن اشتغالي بأى عمل . وكثيراً ما كنت ألوم والدي ووالدتي لإصرارهما الشديد على رفض ما كانا يعلمان أن ميولي تمليه على . ولكنني عندما كنت يوماً في «هل» ، حيث ذهبت عرضاً ودون نية للهرب في تلك المرة ، فقد حدث أن كان أحد أصدقائي على وشك الإبحار إلى لندن في سفينة والده وعرض على الذهاب معه مستخدماً لإغرائني تلك الكلمات المعروفة للبحارة وهي أن الرحلة لن تكلفني شيئاً . فلم أستشر أباً أو أمّاً مرة أخرى ، ولم أبعث لها بكلمة عن الأمر ، بل تركتهما ليسمعا به كيفما اتفق ، ودون أن أطلب بركة الله أو بركة والدي ودون أى اعتبار للظروف أو النتائج . وفي ساعة «نحس» يعلم الله ، ركبه في أول سبتمبر ١٦٥١ سفينة مصوبة نحو لندن . وإني أعتقد أنه ما من مغامر حدث قد بدأت مصائبه بسرعة أكثر مما بدأت مصائبي أو استمرت مدة أطول مما استمرت

مصائبي . إذ ما كادت السفينة تخرج من الميناء حتى أخذت الرياح تهب والأمواج ترتفع بطريقة مخيفة للغاية . ولما كنت أبحر لأول مرة فقد أصابني الدوار والفرع بشكل لا يعبر عنه . وبدأت الآن جدياً في التفكير فيما فعلت وكيف نزل بي قصاص السماء العادل نتيجة لخطئي الفادح في تركي لبيت والدي والهرب من واجبي . وتذكرت الآن نصيحة والدي القيمة ، ودموع والدي وتوسلات والدي ، ولا مني ضميري الذي لم يكن بعد قد بلغ تلك الدرجة من التحجر التي بلغها فيما بعد . لا مني لاحتقار نصيحة وإلهامي لواجبي نحو الله ونحو والدي » . (١)

وكأنما تعبر هذه الفقرة مقدماً عما سيلحق بكروزو نتيجة لفعلته هذه بحيث نشعر عندما نجد في « جزيرة الأسى » بمفرده فيما بعد أن ذلك كان متوقفاً . ونلاحظ هنا بوجه خاص انزعاج كروزو وتفكيره في خطئه وشعوره بالإثم . ويلاحظه هذا الشعور بالإثم طيلة مغامراته ويقوده تدريجياً عندما يدرك مدى عناية الله به إلى علاقة أقرب وأوثق بالله . ويمثل هذا الشعور أحد الجانبين الهامين في شخصيته ، فهو إنسان واقعي يسعى إلى الثروة من ناحية وإنسان دين من ناحية أخرى . أما في بادئ الأمر فإن تدينه لا يعدو أن يكون عادة أو أمراً آلياً ، أما بعد أن يمر بتجربته القاسية فإنه يدرك أن يد الله وراء كثير مما يحل به من أحداث فيركع ساجداً لله شاكراً له عنايته به ، وتتغير نظرته إلى الدين فيشعر بوجود الله شعوراً قوياً مختلفاً ، ويصبح الدين علاقة حية بينه وبين خالقه . ولعلنا نرى هنا أثر تربية ديفو نفسه الدينية .

فلماذا عدنا إلى أحداث الرواية وجدنا أن تلك العاصفة التي تفرق أول سفينة يركبها كروزو ليست سوى الأولى في حياته ، تتبعها ثانية وثالثة نتيجة لتصميم

(١) « روبنسون كروزو » ، ص ٢٠ .

هذا الشاب الغر على متابعة مغامراته دون أى اعتبار جدى لتلك التحذيرات التى كانت تبدو له جلية واضحة كلما شعر بخطر البحر ثم تتضاءل أهميتها وتخف حدة تأثيره بها بعد زوال الخطر ومرور قليل من الوقت . ففى كل مرة يتعرض فيها للخطر كان يتذر أن يعود إلى إلى أهله طالباً الصفح والغفران إذا كتبت له النجاة . ولكنه سرعان ما كان ينسى ذلك ويعاود الكرة المرة بعد الأخرى .

ولعل من سوء طالعه أن رحلته الثانية التى قام بها تجاه ساحل أفريقيا كانت ناجحة مرحة . فأغرته بالقيام برحلة أخرى إلى جزر كنارى كانت نتيجتها أن وقع فى أيدي جماعة من القرصان وبيع كعبد . ولكنه تمكن أخيراً من الهرب باستيلائه على قارب سيده الذى كان يرسله فيه أحياناً للصيد ، ساعده فى ذلك خادم صغير يسمى اجزورى . ويقضى كروزو فترة من الزمن فى هذا القارب ملازماً ساحل أفريقيا إلى أن تلتقطه سفينة برتغالية هو وخادمه الصغير وكل ما يحمل من متاع إلى البرازيل . وهنا يعرض كروزو على ربان السفينة كل ما يملك لقاء إنقاذ حياته ولكن هذا يرفض ذلك محتجاً بأنه لم ينتقذ حياته من الهلاك فى البحر ليتركه هلك جوعاً على البر فى بلاد غريبة . ولكنه يطلب منه أن يبيعه قاربه وخادمه وبعض الأشياء الأخرى التى يرغب فى الاستغناء عنها فيفعل ذلك شاكراً . وهنا نلاحظ أن كروزو لم يتردد كثيراً فى بيع خادمه الصغير الأمين ولا يلوم نفسه حقاً إلا عندما يشعر بالحاجة إلى خادم آخر حين تستقر به الأمور فى البرازيل ويشتري مزرعة وتأخذ زراعته فى الاتساع . فهنا فقط يتذكر اجزورى وكيف باعه وحزن لذلك ، ولكنه سرعان ما يبرر عمله قائلاً : لأنه لم يكن بوسعها أن يرفض للربان طلباً .

وهنا نرى لإحدى صفات كروزو المميزة فهو لا يفتأ يحلل أعماله ويناقشها ويحاول تبريرها أمام نفسه . وما ذلك فى الواقع إلا وسيلة من وسائل بناء الشخصية

التي يستخدمها ديفو . فهو لا يكفى بتقديم صورة مفصلة لما يقع لكروزو من أحداث وما يقوم به من أعمال ولكنه يكشف لنا عما يدور بخاطره من أفكار وأحاسيس وإن لم يبلغ ديفو فى ذلك درجة كبيرة بالمقارنة بمن تبعه من الروائيين . إلا أنه قد خطا الخطوة الأولى فى هذا المضمار . فعمل على توضيح ملامح شخصيته وتعميق أبعادها بحيث يمكننا القول بأن موضوع العمل القصصى لم يعد المغامرات فحسب . بل أصبح الشخصية أو الشخصيات وهو ما يتفق النقد على أنه الركن الرئيسى للرواية التى تهدف كفن لتصوير الحياة الإنسانية . فما الأحداث سوى العوامل والملابسات التى تبرز الشخصية وتكشف عن معالمها . فإذا أردنا مثلاً لذلك فلنستمع لكروزو مرة أخرى بعد أن اتسعت مزارعه بالبرازيل وأخذ يلوم نفسه لثغريته فى الصبي اجزورى لنعلم إلى أى مدى هو دائم اللوم لنفسه ؛ دائم التطلع لشيء آخر :

« ولكن وأسفاه ! فما من غرابة فى أن أخطيء أنا الذى لا أصيب أبداً . ولكن ما من علاج للموقف سوى أن أستمع . فما أنا قد اتخذت لى عملاً بعيداً كل البعد عن ميولى ومضاداً تماماً للحياة التى تدخل البهجة إلى نفسى والتي من أجلها تركت بيت أبى ورميت بنصيحته عرض الحائط . نعم : فما أنا مقبل على ذلك المركز المتوسط أو الدرجة العليا من الحياة الدنيا التى نصحنى بها والذى من قبل . والتي إذا ما قررت قبولها لكنت الآن فى بيتى وما كنت تكببت فى الدنيا من المناعب ما تكببت . وكثيراً ما كنت أقول لنفسي لقد كان بوسعى أن أفعل تماماً فى إنجلترا وبين أهلى ما ذهبت ٥٠٠٠ ميلاً بعيداً لأفعله بين الأجانب والمتوحشين فى هذا القفر وعلى مثل هذه المسافة التى لا يمكن عندها سماع أية أخبار من أى جزء من العالم يعرف عنى شيئاً » . (١)

(١) « روبنسون كروزو » ص ٤١ .

التي اتفقت الطبيعة والسماء على منحها لي وجعلها من واجبي» (١).

وهكذا يصل بنا ديفو إلى أهم حدث في القصة وهو تحطم سفينة كروزو في عاصفة عاتية ونجاته بمفرده ليقتضى الجزء الأكبر من ٢٨ عاماً في جزيرة خالية من السكان بعيداً عن طرق الملاحة المعروفة . ومرة أخرى يؤكد لنا كروزو مسؤوليته عما حدث له ويشير إلى أن رحلته هذه قد بدأت في اليوم الأول من سبتمبر ١٦٥٩ وهو نفس اليوم الذي ترك فيه أبويه لينذهب إلى «هل» قبل ذلك التاريخ بثماني سنوات .

ومما يلاحظ اهتمام ديفو بالتواريخ في هذه القصة : فكروزو يذكر تاريخ كل حادث هام في حياته ويربطه بغيره ليستنتج من ذلك أن هناك أكثر من عامل الصدفة وراءها ، هذا من ناحية . أما من الناحية الأخرى فإن هذه الدقة في تحديد الأزمنة هي أحد أوجه الأسلوب الذي يستخدمه ديفو ويعتمد فيه على التفاصيل الدقيقة المحسوسة التي تساعد في مجموعها على خلق جو من الواقعية والصدق حول ما يبدو في القصة من مستحيلات ومن أمثلة ذلك أن كروزو عندما يكتشف أنه نجح من الموت بأعجوبة وأنه الوحيد الذي نجح فإنه نجحنا ببساطة لا تترك فرصة للشك وإن كانت تدعو للعجب والأسى : « أما عن الباقي فلم أرهم قط بعد ذلك ولا أي أثر لهم ، فيما عدا ثلاث قبعات . وغطاء للرأس وفردتي حذاء مختلفتين » (٢) أو عندما يدرك أن هذه النجاة إنما هي نجاة مخيفة ، فلا يبسه ببلة وليس لديه غيرها ليبدلها وليس لديه ما يأكله أو يشربه وليس لديه سلاح يصطاد به شيئاً يقتات به أو يدافع به عن نفسه ضد أي مخلوق قد يرغب في أن يتغذى به : « فبالاختصار ، لم يكن معي سوى سكين وغيليون وقليل من التبغ في علبة » . هذا بينما الوقت مساء والليل على الأبواب . كل هذه

« وهكذا كنت أنظر إلى حالتي بأشد الأسف . فلم يكن هناك من أتحدث معه سوى هذا الجار من وقت لآخر . ولم يكن هناك من عمل أقوم به غير العمل اليدوي وكنت أقول لنفسى إنى أعيش تماماً كإنسان ملقى به بعيداً في جزيرة فقراء بمفرده . ولكن كم هو من العدل وكم يجب أن يفكر الناس أنهم عندما يقارنون ظروفهم الراضية بظروف أخرى أسوأ ، فإن السماء قد تجبرهم على تغيير تلك الظروف حتى يتأكدوا عن طريق تجربتهم الشخصية من سعادة ظروفهم السابقة . ولأنى أكرر أنه لمن العدل أن الحياة الانفرادية الحقة التي تصورتها في جزيرة فقراء قد آل إليها مصرى أنا الذى قارنتها ظلي بالحياة التي كنت أحيها حينذاك والتي إذا ما استمرت بها لأصبحت على أغلب الظن ناجحاً جداً وغنياً جداً » (١).

وينضح ذلك الليل إلى السفر والتجول مرة أخرى عندما يترك ديفو مزارعه الناجحة ويواصل مغامراته . ذلك أنه نظراً لحاجته وبعض جيرانه من المزارعين للخدم ونظراً لما كان كروزو قد ذكره لهم عن وجود كثير من السود الذين يمكن استحضارهم من أفريقيا واستخدامهم في مثل هذه الأعمال فإن بعض هؤلاء المزارعين يعرضون عليه أن يعدوا له سفينة ليذهب لإحضار بعض هؤلاء العبيد على أن يقوموا هم بدفع نفقات الرحلة والإشراف على مزارعه أثناء غيابه . وبعد تردد قليل يوافق كروزو على مقترحاتهم ، فيقتضى بذلك على كل ما كان ينتظره من استقرار وثروة . ولكنه يدرك تماماً أنه كان بإرادته سبب كل ما أصابه من شقاء « فكل هذه المصائب والإخفاقات كانت نتيجة لتسكى الواضح العنيد بمبلى الأحمق للتنقل في الخارج ولتتابعة ذلك الميل معارضاً بذلك أوضح الأمور لمصلحتي ولتحقيق بواذر الحياة الناجحة

(١) ص ٤٣ - ٤٤ .

(٢) ص ٥٠ .

(١) ص ٤٢ الجاء انشار إليه مز اوع من اصل انجليزى كان

قم بالتقريب منه .

التفاصيل الملموسة تساعد على تصوير الأحداث وتعاون القارئ على « أن يمارس عن رضى إيقاف ميله لعدم التصديق » كما يقول كوليرج .

وينجح ديقو في إثارة اهتمام القارئ لهذا الموقف عن طريق الوصف الدقيق المفصل لكل ما يقوم به كروزو من أعمال وما يدور بخاطره من أفكار وإحساسات مبدياً عبقرية نادرة في التفكير في كل ما يمكن أن يعن للمراء من تفاصيل هامة تخدم هدفه .

أما كروزو فسرعان ما يواجه الموقف ، بعد نوم ليلة هادئة في أعلى شجرة كبيرة ، بواقعية وشجاعة ، فما يكاد يلمح السفينة التي ظنها قد غرقت مرتطمة بالصخور على مقربة من المكان الذي ألقته إليه به الأمواج حتى يسرع إليها وينقل منها كل ما يمكن وكل ما يحسب أنه سيحتاج إليه في إقامته التي يتصور مقدماً أنها ستكون إقامة طويلة قاسية ، مبتدئاً بالأهم فالأقل أهمية . ويعرفنا بدقته المميزة أنه ذهب إلى السفينة إحدى عشرة مرة أثناء الثلاثة عشر يوماً التي بقيتها السفينة على الصخور قبل أن يبتلعها اليم . ثم ينتقل لوصف اختياره للمكان المناسب لإقامة مسكن له ذاكراً كل الاعتبارات التي كان عليه مراعاتها وكيف عمل على المحافظة على سلامة « بضائعه » من التلف . ثم كيف نظم أوقاته بحيث جعل للعمل وقتاً وللراحة وقتاً وللصيد وقتاً وللعمل بمكان إقامته وقتاً آخر . ثم كيف بدأ بصناعة أدوات بسيطة وتدرج منها إلى صناعة أدوات أخرى أكثر تعقيداً ثم كيف استأنس بعض الماعز وأعد الأرض لزراعة بعض الحبوب وكيف حصن مسكنه وأقام حوله سياجاً من الأشجار ثم كيف نقل بعض ممتلكاته إلى كهف بعيد خوفاً عليها من الأمطار وخشية أن يدهم مسكنه خطر مفاجئ فيفقد كل شيء .

ويفلح ديقو في إقناع القارئ بحقيقة هامة هي مرور الزمن ، وهو عامل هام لإقناعه بحقيقة قضاء كروزو لكل هذا الوقت في تلك الجزيرة . ويفعل ذلك في بادئ

الأمر عن طريق المذكرات اليومية التي يدونها كروزو ولكن سرعان ما يستهلك كل ما وجدته في السفينة من مداد ولا يجد وسيلة لصنع غيره . ولذا فهو يعتمد أساساً على وسائل أقل آلية من ذلك ، فيوحي للقارئ بمرور الزمن عن طريق غير مباشر بالإشارة إلى تكاثر قطيع الماعز الذي استأنسه مثلاً ، أو إلى تزايد عدد القطط التي تولدت من قطتين أنقذهما من السفينة حتى اضطر إلى قتل معظمها ، أو إلى تعلم يبغاء استأنسه وحاول تعليمه بضعة كلمات حتى صار قادراً على تكرار بعض الجمل بكل وضوح ، أو إلى زيادة محصول القمح والأرز الذي يبدأ ببضع سنابل نمت من بضع حبات ألقى بها عفواً عند نفص كيس كان يحوى بعض المواد الغذائية التي أحضرها من السفينة ، وتزايدت مع السنوات حتى أصبحت كافية لأن يصنع منها ما يكفيه من الخبز الذي حرم منه لعدة سنوات ، أو إلى تكاثر الشجيرات التي غرسها حول مسكنه حتى أصبحت سداً منيعاً يستحيل اختراقه دون تسليق الأشجار أو اقتلاعها . كما يشير أيضاً إلى عدد الأيام أو الأسابيع أو السنوات التي تستلزمها صناعة شيء معين ، فصناعة منضدة مثلاً تستغرق أسابيع بينما يستغرق حث مساحة من الأرض بأدواته البدائية شهوراً ، أما قطع شجرة وإعدادها وصنع قارب منها فيستلزم سنوات . ويبدو كروزو شديد الاهتمام بالزمن بالرغم من وحدته وتشابه الأيام وعدم توقعه حدوث أمر جديد . ولكنه نخرنا من بادئ الأمر أنه قام بحساب السنوات التي قضاها في الجزيرة وأنه كان يحتفل سنوياً بذكرى مجيئه إليها بالصلاة وتقديم الشكر لله ، كما نخرنا في مكان آخر من القصة أن حسابه كان دقيقاً لدرجة أنه عندما عاد إلى العالم الخارجي وجد أنه لم يخطئ سوى في يوم واحد يرجح أنه نامه بأكمله أثناء فترة مرض ، ونتيجة لتناوله جرعة كبيرة من التبغ على سبيل الدواء . وهاك مثلاً لكيفية إشارته إلى مرور الزمن :

« لقد كنت الآن في السنة الثالثة والعشرين من إقامتي في هذه الجزيرة . وكنت قد تكيفت للمكان وطريقة الحياة فيه . حتى أنه لو أمكنني التأكد من عدم مجئ متوحشين إليه لإزعاجي لكنت قد ارتضيت بقضاء بقية أيامي هناك . حتى إلى آخر لحظة ، إلى أن أرقد وأموت مثل ذلك الماعز الكهل (الذي رأيت) في الكهف . كما كنت قد توصلت إلى بعض وسائل الترفيه والتسلية التي جعلت الوقت يمر بشكل ألطف بكثير عن ذي قبل .. فقد علمت ببغاتي «بول» الكلام كما أشرت من قبل . وكان يتكلم الآن بسهولة . وينطق الكلمات بوضوح . مما كان يسرني كثيراً . وعاش معي «بول» ما لا يقل عن ستة وعشرين عاماً . ولا أدري كم من الزمن كان يمكن أن يعيش بعد ذلك . فأنا أعلم أنهم يظنون في البرازيل أن البيغاوات تعيش مائة عام . ولعل «بول» المسكين ما زال حياً هناك الآن . ينادى روبنسون كروزو المسكين إلى هذا اليوم . . أما كلبتي فكان رفيقاً ساراً ومحباً لي لفترة لا تقل عن ستة عشر عاماً . ثم مات من الشيخوخة » (١)

ويظهر دينو براعة فائقة في سرد قصته بحيث يحتفظ بانتباه القارئ وتشوقه فروبنسون كروزو تملأ بنشاطه وسعة حياته الأيام المتتالية بالأعمال المختلفة التي تتفاوت بين صنع رداء من جلد الخيوان إلى صنع غليون من الطين إلى محاولة جريئة لاستكشاف سواحل الجزيرة . وهكذا تمضي الحياة آمنة مستترة بوجه عام وإن كانت لا تخلو من مفاجآت وصعوبات ومخاطر يقابلها جميعاً كروزو بشجاعة وصبر . إلى أن يحدث يوماً ما يفزع هذا البطل ويقض مضجعه بحق . ولنتركه يصف لنا هذا الحدث في فقرة من أشهر فقرات الكتاب :

« حدث ذات يوم حوالي الظهر وأنا متجه نحو

القارب أن هالتي على الشاطئ أثر قدم رجل عارية ، يمكن رؤيتها بوضوح على الرمل . فوقفت كشخص أصابه قصف الرعد أو كما لو كنت قد رأيت شبحاً ، وأنصت وتلفت حولي ولكني لم أسمع شيئاً ولم أر شيئاً ، وصعدت إلى ربوة مرتفعة لأرى لمسافة أبعد وسرت على الشاطئ جيئة وذهاباً ولكن ذلك لم يغير من الأمر شيئاً . فلم أر أي أثر آخر غير ذلك الأثر . فذهبت إليه مرة أخرى لأرى هل هناك آثار أخرى ولمعرفة ما إذا كنت قد تخيلت ذلك الأثر . ولكن لم يكن هناك مجال لذلك فقد كان هناك بالضبط ودون أدنى شك أثر قدم وأصابع وكعب وكل جزء من قدم . أما كيف جاءت إلى هناك فلم أعرف ولا كان يمكنني أن أتصور ذلك على الإطلاق . ولكن بعد أن تنازعتني أفكار شتى وكنت مثل رجل مضطرب وفي غير وعيه تماماً عدت للمنزل إلى حصني وأنا لا أحس كما يقال بالأرض التي أمشي عليها . بل كنت في غاية الفزع ، أتلفت خلفي كل خطوتين أو ثلاث وأنوهم كل شجرة أو شجيرة أو جذع شجرة على بعد رجلا . غير أنه من المستحيل أن أصف كيف صور لي الخيال المزعج أشياء كثيرة ولا كم من الأفكار الغريبة قد وجدت طريقها إلى ذهني طيلة الطريق .

« أما عندما جئت إلى حصني : فهكذا أظنني قد سميت منذ ذلك الوقت فقد هربت إلى داخله كشخص مطارد - وسواء كنت قد صعدت السلم كما كنت أفعل أولاً أو دخلت من الفتحة التي في الصخر والتي كنت أسميها باباً فلا أذكر ، لا : ولا كان بوسعي أن أتذكر في الصباح التالي ، فإني من أرنب فزع قد هرب إلى مخبئه أو ثعلب إلى جحره وهو أكثر اضطراباً مما جريت أنا إلى هذا المخبئ » (١)

وهكذا يتابع القارئ كروزو بقلب واجف إلى أن

لقد كتب روسو يقول: إن «روبسون كروزو» هو الكتاب الوحيد الذي يمكن أن يعلم كل ما يمكن أن تعلمه الكتب». وأضاف أن إميل «سيقراً هذا الكتاب قبل أن يقرأ أى كتاب آخر وأنه سيبقى الكتاب الوحيد في مكتبته لمدة طويلة، كما سيشتغل دواماً مكاناً في الصدارة».

أما إذا أردنا حكماً أكثر موضوعية فلنستطلع آراء بعض كبار نقاد الرواية. يشير والتر ألين إلى نقطة هامة عندما يقول «إن ديفو يضع التركيز طيلة الوقت لا على الجزيرة أو على الأخطار التي تحيط بالبطل، بل على كروزو نفسه كرجل... إن كروزو هو الذي يملأ الصورة وهو يفعل ذلك بصفاته البطولية حقاً، كرجل يسود الطبيعة»^(١). ثم يضيف أن كروزو أول ممثل للفردية ولكنه يقنعنا بفرديته لأنه لا يختلف عن غيره من الناس ويذكرنا بقول كوليردج الشاعر الإنجليزي المعروف من «أن كروزو لم يبلغ درجة فائقة من المهارة في كل ما فعله، فهو يجيد النجارة والحياطة وصناعة الآنية الفخارية بالقدر الذي يسد حاجاته فقط... فهو يبلغ الدرجة التي يشعر جميع الناس أنهم يستطيعون بلوغها» ولعل هذا هو سر اجتذابه للقراء فهو كما يقول كوليردج أيضاً «يمثل العالم بأجمعه. فهو الشخص الذي يمكن لكل قارئ أن يضع نفسه مكانه». وبالرغم من أنه يمثل كلاماً إلا أنه صنع المعجزات وتمكن بمفرده ودون أدنى معونة أن يتحكم في ظروفه وينتصر على الطبيعة.

أما النقطة الهامة الثانية فهي أن ديفو استطاع أن يجعل من شخصية كروزو شخصية مقنعة فنياً. وهنا أيضاً يتفق النقاد على أنها شخصية كاملة بشكل واضح هذا علماً بأن هناك مناطق بأكملها من الخبرات الإنسانية التي لا تدخل في نطاقها. ولكن ديفو قد أحسن تصوير

يكشف معه أن جماعة من المتوحشين يؤمون الجانب الآخر من الجزيرة من وقت لآخر لإقامة احتفال يلتهمون فيه ما محضرون من الأسرى ثم يذهبون تاركين وراءهم آثار فعلتهم البشعة. ويضطرب كروزو ويقسم أن يعاقب أولئك المتوحشين إن دم حلوا بجزيرته مرة أخرى ولكن كثرة عددهم كانت تمسك يده إلى أن حانت الفرصة فأنقذ من بين أيديهم أحد الأسرى واتخذة خادماً له، علمه اللغة الإنجليزية ولقنه مبادئ الدين المسيحي فصار خير أنيس له في وحدته. وينقذ كروزو وخادمه فرايداي (نسبة ليوم الجمعة) عدداً آخر من الأسرى ويشعر كروزو وكأنه أصبح ملكاً لرعية صغيرة تعاونه وتأمّر بأمره فيفكر جدياً في محاولة للوصول إلى شاطئ القارة الأمريكية التي يأتي منها هؤلاء المتوحشون، إلا أن سفينة إنجليزية تعرج على جزيرته عرضاً، ويدرك كروزو أن بعض بحارتها قد خرجوا عن طاعة ربانهم وحاولوا الاستيلاء على السفينة وترك الربان وبعض رجاله على الجزيرة، فينقذه هو ورجاله من بين أيديهم ويسترجع له سفينته، فيحمله هذا معه وخادمه إلى إنجلترا بعد أن يكون قد قضى في الجزيرة ثمانى وعشرين سنة وبعيداً عن وطنه خمسة وثلاثين عاماً كاملة. ويعود كروزو ليجد نفسه غريباً في وطنه فقد توفى والداه وتفرقت أسرته، ولكنه يجد نفسه ثرياً جداً فقد درت مزارعه في البرازيل أرباحاً طائلة إلا أنه بالرغم مما حقق من ثراء وما قد قاسى من أهوال فإنه يعود للسفر مرة أخرى مدفوعاً كما نبحرنا في الجزء الثاني من رحلاته، لا يحب المال فحسب كما يتضح لنا الآن، ولكن بتلك الرغبة الملحة في السفر والترحال.

تلك إذن هي قصة كروزو التي ما زالت تثير الخيال وتجذب القراء من جميع الأجناس والأعمار، فما سر عظمتها؟ وما سر خلودها؟ وإلى أى مدى أثرت فيما تلاها من أعمال؟

(١) ص ٣٩.

Walter Allen, *The English Novel* (1958):

فكروزو شخصية واقعية تختلف عن أبطال القصص الرومانسية من ناحية وشخصية تمثل الفردية الاقتصادية من ناحية أخرى .

ويذهب وات إلى أن كروزو يمثل الفردية الاقتصادية أكثر من أى شيء آخر ، فحب المال هو الدافع الرئيسى لجميع أعماله لذا فإن العلاقات الاجتماعية وحتى علاقته بالله تأتي فى المرتبة الثانية . أما أرنولد كينتيل فيقول « إن روبنسون كروزو تعد من ناحية قصة فى امتداح الفضائل البرجوارية وهى الفردية والعمل الخاص . . أما من ناحية أخرى أهم فإنها تشيد بضرورة الحياة الاجتماعية وكفاح الإنسان عن طريق العمل لقهر الطبيعة » .

وسواء نظرنا إلى هاهنا القصة من خلال هذه النظرة أو تلك فما لا شك فيه أنها تمثل على المستوى الرمزي ناحية أهم وأعمق وهى شعور الإنسان بالوحدة الكاملة فى علاقته مع الله والوجود . ولعل تصويرها لهذا الشعور بالوحدة التى يقاسى منها الفرد فى العالم الحديث بوجه خاص هو الذى يقربها إلى نفس القارئ الحديث بالرغم مما يرى فيها من تكرار ممل وإغراق فى التأملات الدينية والفلسفية التى قد تفسد عليه استمتاعه بها .

النواحي التى تناوّلها لدرجة تمكننا من تصور تلك التى لم يتناولها .

وجدير بنا أن نؤكد هنا أنه ليس من العدل أن نتهم ديفو ، كما يفعل البعض ، بجهله بأهمية الناحية الشكلية والفنية . فاختياره للشكل السردى المناسب لقصته وتسخيرها للترجمة الذاتية الخيالية لأغراضه ، فى الوقت الذى لم تكن فيه حتى الترجمة الذاتية الحقيقية معروفة لأكبر دليل على عبقريته (١) . أما إبداعه فى خلق ذلك الجو من الواقعية والصدق القائم أساساً على دقة الملاحظة واختيار التفاصيل فهو ما يذكره له جميع النقاد ومؤرخى الأدب بالإعجاب والثناء .

أما أهمية « روبنسون كروزو » من الناحية التاريخية فلندلل عليها من أقوال إيان وات مؤلف نشأة الرواية . يرى وات أن نشأة الرواية مرتبطة بعاملين هامين هما ازدهار المذهب الواقعى وانتشار المذهب الفردى . وترجع أهمية « روبنسون كروزو » إلى أنها أول عمل قصصى تتمثل فيه الفردية والواقعية خير تمثيل (٢) .

(١) انظر أولاً : المرجع السابق ص ٣٩ .

ثانياً : الجزء الأول ص ٥٩ من :

Arnold Kettle, *An Introduction to The English Novel* (1961).

(٢) انظر ص ٦٠ - ٦٢ من (١٩٦٠) .

Ian Watt, *The Rise of the Novel* (1960).



العمدة لابن رشيق القيرواني

بصلم
الأستاذ عبدالرؤف مخلوف

الأستاذ المساعد بالمعهد العالي الفني بالقاهرة

٤٥٦ هـ . وتحقيق ذلك كله مما أطلت مناقشته في رسالتي
« ابن رشيق ونقد الشعر » .

وأما أبوه فرشيق ، كان مولى رومياً من موالى
الأزد ، وكان بعض منافسيه غيره أنه ليس عربياً بالدم
والنسب ، فما زاده ذلك إلا لإصراراً على إعلان أصلته
بالدم في الروم ، وولائه في العرب ، وذلك إذ يقول :
أما أبي فرشيق لست أنكره

قل لي أبوك وصوره من الخشب

ثم قال : « ما أبغى به أباً ، ولا أرضى بمذهبه مذهباً ،
رضيت به رومياً لا دعياً ولا بدعياً » وهو في هذا يعرض
بابن شرف الجذامي الذي قالوا : إن شرفاً اسم لوالدته
ولأنه كان مطعون النسب .

وكانت صناعة رشيق صياغة الذهب ، وفي أحضان
هذه الصناعة نشأ الوليد وتفتحت على الذهب عيناه ،
حتى إذا أحس من نفسه ميلاً إلى الأدب نزع من المسيلة
إلى القيروان يدرس على مشيختها في الجامع الكبير ،
ويتلقى عنهم علوم اللغة فلما قال الشعر وقال منه ما رفعه
إلى مصاف الشعراء المقدمين وصل حبله بحبل المعز
ابن باديس الصنهاجي حاكم المغرب يومئذ ، وقال فيه من

قلما نقرأ لكاتب معاصر في النقد الأدبي ثم لا نجد
له إشارة إلى كتاب « العمدة في صناعة الشعر ونقده »
أو استشهاداً ببعض ما جاء فيه ، أو تعقيباً على ما عسى
أن يكون ورد في ذلك الكتاب الذي ألفه ابن رشيق
القيرواني في مطلع القرن الخامس الهجري ، أو في
الربع الأول منه على التحقيق .

وابن رشيق هذا هو أبو علي حسن المنسوب إلى
القيروان ، والمولود سنة ٣٩٠ هـ بقربة المسيلة إحدى
قرى المغرب ، وعلى عدة أميال من تونس من جهة
الإسكندرية .

وكانت وفاته سنة ٤٥٦ هـ في مازر بجزيرة صقلية
على التحقيق الراجح .

وأما ما ذهب إليه بعضهم من أنه ولد سنة ٣٨٥ هـ
أو سنة ٣٧٠ هـ ، وأنه مات سنة ٤٦٣ هـ وفي تونس
فلا وجه له لأن أقدم المصادر وهو الذخيرة لابن بسام
ذكر أن مولده كان في المسيلة ونسبه إليها فقال :
« ابن رشيق المسيلي » ، وابن رشيق نفسه يذكر ذلك ،
ويذكر كابن بسام أيضاً أن ولادته كانت سنة ٣٩٠ هـ ،
كما ثبت عندي بأدلة أن وفاته كانت في مازر سنة

أبو الحسن هذا شاعراً يعجب شعره ابن رشيق فيروى
منه بين الفينة والأخرى في كتابه العمدة كأن يقول :
ومن قول السيد أبي الحسن - أدام الله عزه -
في صفة كاتب بالبلاغة وحسن الخط :
فضل الأنام بفضل علم واسع
وعلا مقامه بفصل المنطق
وحكى لنا وشى الرياض وقد وشت
أقلامه بالنقش بطن المهرق
ثم يقول : « فبلغ ما أراد من الوصف في اختصار
وقلة تكلف » .

ثم يذكر له أيضاً أنه قال :
إذا مشقت نمناك في الطرس أسطرا
حكيت بها وشى الملاء المنضد
بروق مجيد الخط حسن حروفها
ويعجب منها بالمقال المسدد
ويعقب على البيتين بقوله : « وهذا الشعر كالأول
في الخز ، وإصابة المفصل ، وإن أبا الحسن لكما
قال سميه أبو الطيب خاتم الشعراء :
علم بأسرار الديانات واللغى
له خطرات تفصح الناس والكتبا
بل كما قال ولى نعمته وشاكر منته - يريد
نفسه - :

إنى لأعجب كيف يحسن عنده
شعر من الأشعار مع إحسانه
ما ذاك إلا أنه در النهى
يفسد التجار به على دهقانه
وهكذا بقى ابن رشيق يعيش في كنف المعز ،
وتحت ظل أبي الحسن ، حتى إذا مات هذا سنة ٤٢٥ هـ
واصل حياته في قصر المعز إلى أن كانت فتنة القيروان

الشعر ما جعل هذا يقربه ويدنيه من مجالسه ، حتى
ضمه إلى شعراء بلاطه ، أولئك الذين كان يباهى بهم
الشعراء في بلاط الفاطميين بمصر وبلاط العباسيين في
العراق ، ولا عجب فقد كان قيام الدويلات خيراً
وبركة على الحركة الأدبية آنئذ .

ومن قول ابن رشيق مخاطباً ابن باديس هذا ،
أبياته التي يقول فيها :

وذيل له رجل طحون
لما نزلت به ويد زجوج
يطير بأربع لا عيب فيها
لظهران الصفا منها عجيج
خرجت به عن الأوهام سقا
وقل له عن الوهم الخروج
إلى الملك المعز أبي تميم
أمر بمن سواه فلا أعيج
وأبياته التي يمدحها بها أيضاً فيقول :
ذمت لعينك أعين الغزلان
قمرراً أقر لحسنه القمران
ومشت ، ولا والله ما حقف التقا
مما أرتك ولا قضيب البان
يابن الأعزة من أكابر حمير
وسلالة الأملاك من قحطان
من كل أبلج أمر بلسانه

يضع السيوف مواضع التيجان
وتوثقت صلة الشاعر بالملك ، فضمه إلى كتاب
ديوان الإنشاء برياسة أبي الحسن على بن أبي الرجال ،
وقد أظهر صاحبنا من الكفاية في عمله ما قرره أيضاً إلى
قلب أبي الحسن ، فرفع إليه كتابه على ما سئرى ،
وأخذ يطريه ويمدحه كلما سنحت فرصة ، وكان

وغارة المغيرين عليها ، ونزوح ابن باديس منها إلى المهديّة سنة ٤٤٩ هـ فإنه هو أيضاً قصد مع سيده إلى المهديّة ، وأقام فيها إلى أن تركها قاصداً جزيرة صقلية ، فأقام بها حتى وافاه الأجل في مازر إحدى مدن الجزيرة سنة ٤٥٦ هـ

ولا نعرف أنه انقطع عن المعز إلا من خلال شعره قاله وأشار فيه إلى أنه انقطع عنه فترة عاد بعدها نادماً على ما كان منه ، وذلك إذ يقول :

ولولا شقائي لم أغب عنك ساعة
ولا رام صرفي عن حياتك صارف
ولكنني أخطأت رشدي فلم أصب
وقد نخطى الرشد الفتي وهو عارف

كتاب العمدة

ألف ابن رشيقي ما يزيد على ثلاثين مؤلفاً ، بين كتاب ورسالة ، وقد أثبت ذلك وأحصيته في رسالتي « ابن رشيقي ونقد الشعر » لكن الكتاب الذي خلد اسم الرجل ووضع في مصاف الخالدين من أعلام العرب ، والذي وصل إلينا هو كتابه « العمدة في محاسن الشعر وآدابه » أو « العمدة في صناعة الشعر ونقده » .

والكتاب ألف في القيروان أثناء استمتاع ابن رشيقي بحياة الرضا والسعة في كنف المعز وظلال أبي الحسن علي بن أبي الرجال ، يدل لذلك أنه يرفع الكتاب إلى صاحبه هذا فيقول بعد حمد الله والصلاة على نبيه : « أما بعد فإن أحتق من جنى ثمر الألباب واقتطف زهر الآداب ، متنزهاً في عقول الحكماء ، متفكهاً في أقاويل العلماء ، بالغاً بهمته أعلى المراتب ، خاطباً لنفسه أسنى المطالب . . . من عرف للعلم حقه وفضله ، وسلك به طريقه وسيله ؛ وأكرم في الله مثواه ونزله ، وخص

بالقرب ذويه وأهله ؛ فاستوجب من جميل الذكر ، وجزيل النخر ، ما هو أزين في الدنيا ، وأبقى في الأخرى ، كالسيد الأجد ، والفد الأوحد ، حسنة الدنيا ، وعلم العليا ، باني المكارم ، وآبي المظالم ، رجل الخطب وفارس الكتب أبي الحسن علي بن أبي الرجال الكاتب ، زعيم الكرم وواحد الفهم . . . إلى أن يقول . . . ولم اسم كتابي هذا باسم السيد - زاده الله تعالى سمواً - لأكون كجالب التمر إلى هجر ، ومهدى الوشي إلى عدن ، لكن تزيناً باسمه الشريف ، وذكره الطبيب ؛ واستسلاماً بين يدي علمه الطائل وأدبه الكامل

إن قصرت عن غرض رميسة
أو زل فكر أو نيا خاطر
لأنني فيه على نية

يخبر عن باطنها الظاهر

ولما عدلت في الحال عن حضور مجلسه الباهر ومنعني الإجلال من مناسبة خلقه الزاهر وطال اشتياقي إلى تلك الطلعة الكريمة . . . نفضت جراب صدري ، وانتقدت كثر معرفتي ، وأيقنت أن صورة الإنسان فضلة عن القلب واللسان ، وأن استحقاقه للفضل إنما هو من جهة النطق والعقل ، فثلث له نفسي وأهديتها إليه ، ومثلت بها حقيقة بين يديه ، إذ كانت الأنفاس منوطه بالأنفس ، والمرء لولاهما موات ملقى لا خير فيه . . . والسيد - أدام الله عزه - أعلم بمعذرتي ، وأقوم بحجتي من أن أعرض خزفي على جوهره ، أو أقيس وشلي بأجره ، بل أستقبله وأسترشه ، وأستعفيه وأستجده . ثم إنني لا أظهر حرفاً من كتابي هذا إلا عن أمره وبعد إذنه ، لأكون به أقوى ثقة ، وله أشد مقة ، فإن وقع منه بموقع ، وحل من قبوله في موضع ، بلغت الإيرادات ورجوت الزيادات .

وأزرق الفجر يبدو قبل أبيضه

وأول الغيث قطر ثم ينسكب

ولما سترته ستر العورة وطرحته طرح القلامة لعل
الله يحدث بعد ذلك أمراً ، أسأله حسن التوفيق والهداية ،
وأرغب إليه في العصمة والكفاية بمنه ولطفه ورحمته «
ذلك ما يقوله ابن رشيق في رفع الكتاب إلى
أبي الحسن علي بن أبي الرجال ، فاذا فرغ منه ختمه
بأبيات يخاطبه فيها أيضاً فيقول :

إن الذي صاغت بسدي وفي

وجرى لساني فيه أو قلبي

مما عنت لسبك خالصة

واخترته من جوهر الكلم

لم أهده إلا لتكسوه

ذكراً تجده على القدم

لسنا نزيدك فضل معرفة

لكهن مصايد الكرم

فاقبل هدية من أشدت به

ونسخت عنه آية العدم

لا تحب الدنيا أبا حن

تأني بمثلك فائق المم

وهكذا يكون الكتاب إنما كتب في عهد أبي الحسن
علي بن أبي الرجال - وأبو الحسن هذا مات سنة ٤٢٥ هـ
فيكون الكتاب كتب قبل ذلك التاريخ بيقين ، ويكون
ما ذهب إليه - احتمالاً - الأستاذ أبو البركات عبدالعزيز
الميمنى من أن في الكتاب آياتاً تقتضى أن يكون صنفه
بالمهدية بعد السنة ٤٤٩ هـ وهي سنة انجلاء المعز إلى
المهدية - اللهم إلا أن يكون أضاف هذه العبارة فقط
بالمهدية « يريد قوله : « ومن قصيدة صنعها بدية

بالمهدية ساعة وصولي إليه (إلى المعز) أدام الله عزه . .
... الخ الأبيات » .

أقول يكون ذلك الاحتمال أبعد ما يكون من الواقع
لأنه لا يعقل أن يظل ابن رشيق زهاء ستين عاماً هي كل
عمره تقريباً لا يؤلف شيئاً ، ثم يؤلف العمدة على ما هو
عليه كثرة مادة وأصالة فكرة ، وغنى بالرواية في آخر
العمر سنة ٤٤٩ هـ ، ثم يكون « أتم الأنموذج وقرضة
الذهب بالمهدية أو صقلية » كما يقول الميمنى فقد كانت
هذه الفترة في حياة الرجل أعنى من سنة ٤٤٩ هـ إلى
آخريات العمر سنة ٤٥٦ هـ فترة فتن واضطرابات ،
اضطرته إلى أن يلقي رحلته كل يوم في بلد ، فن
القيروان إلى المهدية إلى صقلية ، وتلك حال لا تعين
على تأليف ، ولا تسعف بكتابة .

وأما العبارة التي يشير إليها الميمنى وأن فيها ذكر
المهدية ، فلم لا يكون ابن رشيق وقد على المهدية والمعز
بها قبل الفتنة فقال قصيدته تلك ؟ ومن الذي قال إن
المعز لم يذهب طول حياته إلى المهدية إلا سنة ٤٤٩ هـ .
بعد فتنة في القيروان : وما الذي يمنع من أن يكون
تردد عليها قبل ذلك فأنشده ابن رشيق أبياته التي
منها :

إلى الملك المعز أبي تميم

أمر بمن سواه فلا اعيج

في بعض زوراته لها ، والمهدية كانت من المدن
الداخلية في ملكه ، وولى عليها ابنه تيميا .

ألا إن الرأي أن العمدة ألف قبل سنة ٤٢٥ هـ
والميمنى نفسه رجوع عما أثارته في نفسه كلمة ابن رشيق
المتقدمة ، وإن يكن وجهها « بأنها ألحقت بعد إتمام
الكتاب » . ولكن حتى هذا التوجيه لا ضرورة إليه

فالكلمة تأخذ مكانها في الكتاب على أنه لقي المعز في المهديّة أول عهده بلفائه وقبل أن يكتب كتابه وقبل سنة ٤٤٩ هـ .

وأما عن بداية تأليف الكتاب فقد رجحت في كتابي « ابن رشيقي ونقد الشعر » أنه بدأ كتابته سنة ٤١٢ هـ . لأسباب شرحها هناك ولا نطيل بذكرها هنا . وإنما نقل الحديث إلى موضوعات الكتاب فإنها نقطة الارتكاز في هذا المقال .

موضوع العمدة

الكتاب في جملة معقود للحديث عن الشعر ومن ثم جاء وعنوانه العمدة في صناعة الشعر ونقده أو العمدة في محاسن الشعر وآدابه كما في النسخ المتعددة .

يقول ابن رشيقي . . . وجدت الشعر أكبر علوم العرب ، وأوفر حظوظ الأدب ، وأحرى أن تقبل شهادته وتمثل إرادته لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن من الشعر لحكمة » وروى لحكمة . وقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه : نعم ما تعلمته العرب الأبيات من الشعر يقدمها الرجل أمام حاجته . فيستنزل بها الكريم ويستعطف بها اللئيم » مع ما للشعر من عظيم المزية ، وشرف الأبيّة ، وعز الأنفة وسلطان القدرة . ووجدت الناس مختلفين فيه . متخلفين عن كثير منه . يقدمون ويؤخرون . ويقولون ويكثرون . قد يوبوه أبواباً مبهمة ولقبوه ألقاباً متهمة ، وكل واحد منهم قد ضرب في جهة ، وانتحل مذهباً هو فيه إمام نفسه ، وشاهد دعواه ، فجمعت أحسن ما قاله كل واحد منهم في كتابه ليكون « العمدة في محاسن الشعر وآدابه » إن شاء الله ، وعولت في أكثره على قريحة نفسي ونتيجة خاطري خوف التكرار ، ورجاء

الاختصار ، إلا ما تعلق بالخبر وضبطته الرواية فإنه لا سبيل إلى تغيير شيء من لفظه ولا معناه ليوثق بالأمر على وجهه .

ويمكن رد أبواب الكتاب في جملتها إلى ثلاث مجموعات : الأولى وتتناول الشعر والمجتمع . والثانية ويتحدث فيها عن الشعر ونقده ، والثالثة أبواب لا تمت إلى الشعر إلا من بعيد وعلى وجه التأول وأدنى مناسبة . وعلى هذا يذهب ابن رشيقي يتناول الأبواب واحداً فواحداً ، وأولها تلك الجملة التي يتحدث فيها عن الشعر والمجتمع ، وما له فيه من جليل الشأن وكبير الخطر ، ويفتحها بباب يجعل عنوانه « باب في فضل الشعر » ويقول فيه : « العرب أفضل الأمم وحكمتها أشرف الحكم لفضل اللسان على اليد ، والبعد عن امتهان الجسد إذ خروج الحكمة عن الذات بمشاركة الآلات : ولا بد للإنسان من أن يكون تولى ذلك بنفسه أو احتاج فيه إلى آلة أو معين من جنسه » . ثم ما يزال ابن رشيقي يقول في ذلك إلى أن يقول : « ومن فضائل الشعر أن الكذب الذي اجتمع الناس على قبحه . حسن فيه ، وحسبك ما حسن الكذب واغتفر له قبحه فقد أوعد رسول الله صلى الله عليه وسلم كعب بن زهير لما أرسل إلى أخيه بجير ينهاه عن الإسلام . وذكر النبي صلى الله عليه وسلم بما أحفظه . فأرسل إليه أخوه : أن ويحك ، إن النبي أوعدك لما بلغه عنك - وقد كان صلى الله عليه وسلم أوعد رجالاً بمكة ممن كان يهجوهم ويؤذيه فقتلهم - فإن كانت لك في نفسك حاجة فطر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه لا يقتل من جاء تائباً . وإلا فانج إلى نجائك فإنه والله قاتلك ، فصاقت به الأرض » . . . فأنى كعب رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنشده بعد أن استأمنه :

بانت سعاد فقلبي اليوم متبول

متيم إثرها لم يفسد مكبول

أنبت أن رسول الله أوعدني

والعفو عند رسول مأمول

مهلاً هداك الذي أعطاك نافلاً

لمة القرآن فيه مواعظ وتفصيل

لا تأخذني بأقوال الوشاة فلم

أذب - ولو كثرت في الأقاويل

يقول ابن رشيقي : فلم ينكر عليه النبي صلى الله

عليه وسلم قوله ، وما كان ليوعده على باطل .

ثم يعقد بعد ذلك باباً يرد فيه على من يكره الشعر

ويروى عن النبي أنه قال « إنما الشعر كلام مؤلف

فما وافق الحق منه فهو حسن ، وما لم يوافق الحق منه

فلا خير فيه » ثم يذكر من أشعار الخلفاء والقضاة

والفقهاء ليؤيد القضية . وينقل الحديث بعد إلى ما صنع

الشعر بالناس ، وكيف أنه رفع منهم ووضع ، وأنه

« يرفع من قدر الوضيع الجاهل مثل ما يوضع من قدر

الشريف الكامل ويسنى من مروءة الذي كما يدنى من

مروءة السرى » ثم يخرج من ذلك إلى شفاعات الشعر

للشعراء ، واحتماء القبائل بشعرائها ، ثم يتحدث عن

القبائل والطيرة فيه ، ثم عن مضاره ومنافعه ، وما قد

يجره الشعر على قائله كالذي كان من عمر بن الخطاب

مع الخطيئة حين هجا ابن بدر بأبياته المشهورة ، ثم يذكر

أبيات أبي اللطمان التي يقول فيها :

وللشعراء السنة حداد

على العورات موفية دليلاً

ومن عقل الكريم إذا اتقاهم

وداراهم مداراة جميلة

إذا وضعوا مكاويهم عليه

وإن كذبوا فليس لهم حيلة

ثم يعقد باباً يذكر فيه من تكسب بالشعر ، ومن

أنف من ذلك ، وأن العرب لم تكن تتكسب به ،

« وإنما يصنع أحدهم منه ما يصنعه فكاهاة أو مكافأة عن

يد لا يستطيع أداء حقها إلا بالشكر إعظاماً لها كما قال

امروء القيس يمدح بني تيم ، رهط المعلى :

أقرحشا امرئ القيس بن حجر

بنو تيم مصاييح الظلام

لأن المعلى أحسن إليه وأجاره حين طلبه المنذر بن

ماء السماء .

وعلى هذا كانت العرب تقول الشعر حتى نشأ

النابعة الذيباني فمدح الملوك ، وقبل الصلة على الشعر .

فسقطت منزلته وتكسب مالا جسيماً حتى كان أكله

وشربه في صحاف الذهب والفضة ، وأوانيه من عطاء

الملوك . فلما جاء الأعشى جعل الشعر متجراً يتجر به

في البلدان حتى قصد به ملك العجم فأثابه وأجزل عطيته

علماً بقدر ما يقول عند العرب . . . » .

ثم يحتم حديثه عن هذه الناحية وأعنى بها « الشعر

في المجتمع » بحديث عن تنقل الشعر في القبائل وأنه كان

في الجاهلية ، في ربيعته ، فكان منهم مهلهل واسمه عدى

والمرقشان .. ثم تحول الشعر في قيس فمنهم النابتان . .

ثم استقر في تميم ومنهم أوس بن حجر شاعر مضر في

الجاهلية .

وينتقل الحديث في الكتاب بعد ، إلى الجانب النقدي

المتصل بمدارسة الشعر من حيث فننته ومنزلته ، ويستغرق

الجزء الأكبر من مجهود ابن رشيقي ، ويستفتحه بباب

يذكر فيه القدماء والمحدثين ، وأن كل قديم من الشعراء

محدث في زمانه بالإضافة إلى من كان قبله ، ثم يذهب

ينقل الحديث بعد إلى ماهية الشعر وحده وبنيته ،
ثم إلى قضية اللفظ والمعنى وإلى أيهما يرجع الفضل ،
ويذكر في ذلك آراء العلماء والنقاد واختلافاتهم ،
ويتحدث بعد عن الطبع والصنعة ، وعن المطبوعين من
الشعراء والمصنعين ، ويذكر أن المطبوع هو الأصل
الذي وجد أولاً ، والمصنوع وإن وقع عليه هذا الاسم
فليس متكلفاً تكلف أشعار المولدين لكن وقع فيه منه .
« والعرب لا تنظر في أعطاف شعرها بأن تجنس أو
تطابق أو تقابل ، فتترك لفظة للفظ ، أو معنى لمعنى
كما يفعل المحدثون ، ولكن نظرهما في فصاحة الكلام
وجزائته ، وبسط المعنى وإبرازه وإتقان بنية الشعر ،
وإحكام عقد القوافي ، وتلاحم الكلام بعضه ببعض
حتى عدوا من فضل صنعة الحطيئة حسن نسقه الكلام
بعضه على بعض في قوله :

فلا وأبيك ما ظلمت قريع
بأن بينوا المكارم حيث شاءوا
ولا وأبيك ما ظلمت قريع
ولا برمسوا لذلك ولا أساءوا
بعثرة جارهم أن ينعشوها
فيغير حوله نعم وشاء
فيبني مجدها ويقم فيها
ويمشي إن أريد به المشاء
وإن الجار مثل الضيف يغدو
لوجهته وإن طال التواء
وإني قد علقت بجبل قوم
أعانهم على الحساب الثراء
وكذلك قول أبي ذؤيب يصف حمر الوحش
والمصائد :

ينقل من آراء النقاد في ذلك إلى أن يقول : « ولم أر في
هذا النوع أحسن من فصل أتى به عبد الكريم بن إبراهيم
فانه قال : قد تختلف المقامات والأزمنة والبلاد فيحسن
في وقت ما لا يحسن في آخر ، ويستحسن عند أهل بلد
ما لا يستحسن عند أهل غيره ، ونجد الشعراء الخذاق
تقابل كل زمان بما استجد فيه ، وكثر استعماله عند
أهله بعد ألا تخرج من حسن الاستواء وحد الاعتدال ،
وجودة الصنعة وربما استعملت في بلد ألفاظ لا تستعمل
كثيراً في غيره . كاستعمال أهل البصرة كلام أهل
فارس في أشعارهم . ونوادير حكاياتهم - قال : والذي
أختاره أنا : التجويد والتحسين الذي يختاره علماء الناس
بالشعر . ويبقى غابره على الدهر ، ويبعد عن الوحشي
المستكره . ويرتفع عن المولد المتحل ويتضمن المثل
السائر والنشبيه المصيب والاستعارة الحسنة .

يقول ابن رشيق : وأنا أرجو أن أكون باختيار
هذا الفصل وإثباته هنا داخلاً في جملة المميزين إن شاء
الله . فليس من أتى بلفظ محصور يعرفه طائفة من الناس
دون طائفة لا يخرج من بلده ، ولا ينصرف من مكانه
كالذي لفظه سائر في كل أرض : معروف بكل مكان .
وليس التوليد والرقعة أن يكون الكلام رقيقاً سفسافاً
ولا بارداً غثاً ؛ كما ليست الجزالة والفصاحة أن يكون
حوشياً خشناً ولا أعرابياً جافياً ولكن حال بين حالين «
وهكذا لا يقف ابن رشيق عند حد النقل ولكن
يجاوز ذلك إلى إبداء الرأي والإدلاء في كل مسألة
بدلو ، يدل به على بصر بنقد الشعر ، ومعرفة مجيد
الكلام ورديته ، وشروط ذلك كله وصفاته .

ثم يتحدث عن المشاهير من الشعراء ، وعن المقلين
منهم والمغلبين ، وعن رغب عن ملاحاة غير الأكفاء
ثم يذكر طبقات الشعراء .

فوردن والعيوق مقعد رائي

الضرباء خلف النجم لا يتطلع

فكر عن في حجرات عذب بارد

حصب البطاح تغيب فيه الأكرع

فشر بن ثم سمعن حسا دونه

شرف الحجاب وريب فرع يقرع

فنكرنه فنقرن فامترست به

هوجاء هادية وهاد جرشع

فرمى فأنفذ من نحوص عائط

سهما فخر وريشه متصممع

فبدا له أقراب هاد رائعا

عنه فعيث في الكنانة يرجع

فرمى فألحق صاعدياً مطمراً :

بالكشح فاشتملت عليه الأضلع

فأبدهن حنوفهن فهارب

بذ مائه أو ببارك متجعجع

يقول ابن رشيقي : فأنت ترى هذا النسق بالفاء

كيف اطرده ولم ينحل عقده ولا اختل بناؤه ، ولولا

ثقة الشاعر ومراعاته إياه لما تمكن له هذا التمكن .

وعلى هذا النحو يمضي ابن رشيقي يناقش الموضوعات

فيذكر الأبواب . وإذا كان في حد الشعر أنه موزون

مقفى ، فإنه يعتقد باباً يتحدث فيه عن الأوزان وآخر

يذكر فيه التقفية والتصريع ، ويستغرق في ذلك جملة

تقارب خمسين صفحة من الجزء الأول من ص ١١٣ -

١٥٨ . ويتميز حديثه في الأوزان والتقفية والتصريع من

حديث العروضيين بأنه يتجاوز الشكل الخارجي إلى

الحديث عن الخس الفني والتذوق للأوزان والتقفية

والتصريع ، وكيف أن الذوق هو الذي يحكم في الشعر

وليس ما قال العروضيون ، على أن المطبوع - فيما

يرى - لا يحتاج إلى علم الأوزان والقوافي ، وإنما هو

علم يستعين به المصعوفون .

ثم يذكر ابن رشيقي الرجز والقصيد ، وأن النقاد

يخصون الرجز بالمشطور والمهوك وما جرى مجراها ،

وأما القصيد فطويل الأبيات ، ومستوفاهما ، وليس الأمر

على ذلك عنده لأن الرجز ثلاثة أنواع غير المشطور

ثم يذكر القريض وأنه عند أهل اللغة الشعر الذي

ليس برجز كما قال النحاس ، ويستكمل ذلك بحديث

عن القطع والطوال ، ومواطن هذه وتلك ، والمشهورين

بهذا وذاك من الشعراء .

ثم يعقد باباً للبدئية والارتجال ، والبدئية فيما يرى

« ما فيه التمرة والتأييد » وأما الارتجال فما كان انهمازاً

وتدققاً لا يتوقف فيه قائله كالذي صنع الفرزدق حين

نبا في كفه السيف فإنه قال مرتجلاً :

فإن بك سيف خنان أو قدر أبي

لتأخير نفس حينها غير شاهد

فسيف بني عبس وقد ضربوا به

نبا بيدي ورقاء عن رأس خالده

كذاك سيوف الهند ننبو ظلماتها

ويقطعن أحياناً مناط الثلاثند

ولو شئت قط السيف ما بين أنفه

إلى علق دون الشراسيف جاسد

ويجرح ذلك إلى الحديث عن عمل الشعر وشحذ

الترجمة له ، وكيف تمر بالشاعر أوقات وخلع ضررس

فيها أهون عليه من قول بيت ، فإذا تهادى الشاعر على

ذلك قالوا عنه : أصفى وأفصى كما يقال في الدجاجة

إذا انقطع بيضها ، ويقال فيه أجفل كما يقال لحافر

البر إذا بلغ في حفره جبلاً تحت الأرض ، ويقال له

أكدى وأفحم من فحم الصبي إذا انقطع صوته من شدة البكاء ، فإذا ساء لفظ الشاعر قالوا اهتر فهو مهتر .

وهكذا يكشف ابن رشيق بمقالته هذه عن معرفته باللغة وأصول استعمالاتها حين تستعمل في معان اصطلاحية تشبه ما استعملت فيه أصلاً وتمت إليه بسبب . ويأخذ بعد في ذكر المقاطع والمطالع والمبدأ والخروج والنهاية ، ويسلمه ذلك إلى أثر البيئة في الشعر ، وما ينبغي للشاعر أن يأخذ به نفسه من الملاءمة بين ما يقول وبين البيئة والعصر اللذين يعيشهما ومن ذلك أنه لما كانت العرب ودواها الإبل ولها صبر على الأسفار والنصب ، وقلة الماء والعلف ، خصوصاً بالذكر دون غيرها ولم يكن أحدهم يرضى بالكذب فيصف ما ليس عنده كما يفعل المحدثون ، وأما امرؤ القيس فإنه لما كان ملكاً ذكر خيل البريد والفرائق ، على أنه لم يستغن عن ذكر الإبل للعادة التي جرت .

ثم يأخذ ابن رشيق بعد في أبواب من البلاغة بعد أن يسوق من كلمات الأقوام في تحديدها ، فيذكر الإيجاز وينقل فيه تعريف الرماني له وأنه ضربان الأول مطابق لفظه لمعناه ، لا يزيد عليه ولا ينقص كقولهم : سل أهل القرية ، والثاني : ما فيه حذف للاستغناء عنه كقوله تعالى : وأسأل القرية .

ثم يتكلم عن البيان ، والنظم ، والمخترع والبديع ، والمجاز ، والاستعارة ، والتمثيل والمثل السائر ، والتمثيل عنده ضرب من الاستعارة ، ويسوق شواهد مما جاء في القرآن الكريم ، ويتكثر من ذلك ما لم يتكثر من غيره .

ثم يتحدث عن التشبيه وأنه صفة الشيء بما قاربه وشاكله ، كما يتحدث عن الإشارة وأنها من غرائب الشعر وملحه ، وأنها بلاغة عجيبة تدل على بعد المرى وفرط المقدرة . كما يذكر التبيين وأن منه ما يسمونه

التجاور ، والتبع هو ذلك الضرب المشهور باسم الكناية ثم يذكر التجنيس وأنه ضروب ، ويختتم الجزء الأول من الكتاب بباب التريديد كما يستفتح الجزء الثاني بالتصدير ويتبع ذلك بحديث المطابقة وهي جمعك بين الضدين في الكلام أو في بيت شعر - ثم يذكر المقابلة وأنها مواجهة اللفظ بما يستحقه في الحكم ، فهذا أحد ما اتضح عنده .

ثم ينقل الحديث إلى التقسيم وكيف اختلف فيه النقاد فجعله بعضهم استقصاء الشاعر جميع أقسام ما ابتدأ به كقول بشار يصف هزيمة قوم :

بضرب يذوق الموت من ذاق طعمه

ويدرك من نجى القصرار مثالبه

فراح فريق في الأسارى ومثله

قتيل ، ومثل لاذ بالبحر هاربه

وجعله آخرون هو هذا مع زيادة تأتي تدريجاً وترتيباً ، فصعب على متعاطيه لهذا قل جداً ، وأحسنه قول زهير بن أبي سلمى :

يطعنهم ما ارتموا حتى إذا اطعنوا

ضارب حتى إذا ما ضاربوا اعتنوا

فإنه أتى بجميع ما استعمل في وقت الهياج ، وزاد ممدوحه رتبة ، وتقدم به خطوة على أقرانه ، يقول ابن رشيق ولا أرى في التقسيم عدل هذا البيت ، وبله في بابه قول عنزة :

إن يلحقوا أكرر وإن يستلحموا

أشدد ، وإن يلفوا بضنك أنزل

وهكذا له رأى في أكثر الذي يحكى .

ويتحدث بعد عن التسهيم وأن قدامة بن جعفر سماه التوشيح ، والذي سماه تسهيماً على ابن هارون المنجم وابن وكيع يسميه المظمع وهو أنواع . . .

به كيت وكيت» وأصعب الرثاء ما تشابكت فيه
العواطف كرتاء جلييلة لزوجها حين قتله أخوها جساس
فقالت :

يا ابنة الأرقام إن شئت فلا

تعجلى باللوم حتى تسألى

ومن صعبه أيضاً الجمع بين تعزية وتهنئة ، ومن
أشده صعوبة أن يرثى الشاعر طفلاً أو امرأة ، ومن
أشجاء مرثية ابن الزيات لأم ولده تلك التي يقول فيها :

آلا من رأى الطفل المفارق أمه

بعيد الكرى عيناه تبتدران

رأى كل أم وابنها غير أمه

بيبتان تحت الليل ينتجيان

وبات وحيداً في الفراش تحه

بلا بل قلب دائم الحفقان

يقول : ورثاء الأبطال يكون بذكر مخابليهم ،
وما كانت الفراسة تعطيه فيهم ، مع التحزن لمصابهم
والتفجع بهم كالذى صنع أبو تمام في ابني عبدالله بن
طاهر .

وعنده أن الاقتضاء والاستنجاز ينبغي فيهما البعد
عن خشونة اللفظ ، وفرق ما بينهما وبين العتاب أنهما
لطلب حاجة ، أما العقاب فلطلب الإبقاء على المودة
والمراعاة ؛ وللعقاب طرائق فمنه ما يمازجه الاستعطاف
والاستتلاف ، ومنه ما يداخله الاحتجاج والانتصاف ،
وقد يعرض فيه المن والإجحاف مثل ما يشركه الاعتذار
والاعتراف ؛ وأحسن الناس طريقاً في عتاب الأشراف
شيخ الصناعة وسيد الجماعة أبو عباد البحتري كما أن له
هو فيه قصيدة عاتب بها القاضي جعفر بن عبدالله
الكوفي ومنها :

وعلى هذا النحو يعمى الرجل في الجزء الثاني يذكر
الاستطراد والتفريع والالتفات والتعميم والمبالغة
والإيغال والغلو والتشكيك ، والحشو وفضول الكلام
والاستدعاء والتكرار ، ونفى الشيء بإيجابه ، والتضمين
والإجازة ، والاتساع والاشترك والتكرار والتغاير .
وبالجملة فإله أتى على أكثر ما تضمنته كتب
البلاغة فيما بعد تحت الفنون الثلاثة التي انقسمت إليها ،
وهي المعاني والبيان والبديع .

* * *

ثم يأخذ ابن رشيق في باب آخر يسميه « التصرف
وقد الشعر » ويريد بالتصرف أن يقول الشاعر في جملة
أغراض الشعر بحيث لا يكون في النسب أبرع منه في
الرثاء ، ولا في المديح أنفذ منه في الهجاء ، ولا في
الافتخار أبلغ منه في الاعتذار ، ولا في واحد من
الأغراض أبعد منه صوتاً في غيرها . . . فإله إذا كان
كذلك حكم له بالتصرف . ويجزه ذلك إلى ذكر أشعار
الكتاب ، وأنهم أرق الناس في الشعر طبعاً ، وأملحهم
تصنعاً ، وأحلامهم ألفاظاً وأطفهم معاني ، وأقدرهم
على تصرف وأبعدهم من تكلف .

ويخرج من ذلك إلى الخوض في خصائص كل
غرض ، فالنسيب حقه أن يكون حلو الألفاظ رسلها ،
قريب المعاني سهلها ، غير كز ولا غامض .

والمديح : يسلك فيه الشاعر طريقة الإيضاح
والإشادة بذكر الممدوح ، مع جزالة الألفاظ ونقاوتها .
والافتخار هو المدح نفسه إلا أن الشاعر يخص به
نفسه وقومه ، وكل ما حسن في المدح حسن في
الافتخار .

والرثاء ليس بينه وبين المدح إلا أن يخلط به شيء
يدل على أن المقصود به ميت مثل « كان » أو « علمنا

وقد كنت لا آتني إليك مخاتلاً
لديك ولا أثنى عليك تصنعاً
ولكن رأيت المدح فيك فريضة
على إذا كان المديح تطوعاً
فقمث بما لم يخف عنك مكانه
من القول حتى ضاق مما توسعاً
وهي طويلة .

وأما الوعيد والإنذار فما لا يلجأ إليه الشاعر إلا
لضرورة ، والهجاء خبره ما تشده العذراء في خدرها
فلا يقبح بمثلها كقول أوس :

إذا ناقة شدت برحل ونمرق

إلى حيكم بعدى فضل ضلالها

وقول جرير :

لو أن تغلب جمعت أحلامها

يوم التفاسخ لم تزن مثقالاً

وأما الاعتذار ، فأولى بالشاعر ألا يأتي ما يعتذر منه ؛
فإن اضطره المقدار إلى ذلك وأوقعه فيه القضاء فليذهب
فيه مذهباً لطيفاً ، ويعرف كيف يأخذ بقلب المعتذر
إليه ، وكيف يمسح أعطافه ، ويستجلب رضاه .

وأما الوصف فالشعر إلا أقله راجع إليه ولا سبيل
إلى حصره أو استقصائه .

تلك أبواب الكتاب الوثيقة الصلة بالشعر ونقده
وبيان محاسنه وآدابه ، ومنهجه فيها أن يسوق للظاهرة
النقدية أو البلاغية تعريفاً ، وقد يكون ذلك التعريف
منقولاً ، وفي أحيان كثيرة يذكر ذلك كأن يقول :
« وقد نقلت هذا الباب إلا ما لا خفاء به على أهل
التمييز » . ولكن شخصية ابن رشيق لا تمحى في خلال
القول وإنما تبقى واضحة ظاهرة بينه ، وذلك مما يعقب
على الرأي يتقله ، فتارة يوافق المصدر الذي أخذ منه

ويظهر استحسانه إياه ، ويقم الدليل على الاستحسان
وأخرى يرد الرأي ويرفضه ، ويقم في مكانه رأياً يكون
أبا عذره ، ثم الشواهد التي يختارها تدل على بصر بجيد
الشعر ومنتخله ، ومعرفة بمواقع الجمال في فن الكلمة ،
ولا غرابة فهو شاعر مثلاً هو ناقد ، وقد قال جزل
الشعر قبل أن يوئلف كتاب العمدة ، فجاء الكتاب صنع
خير ، مع ما ضمنه من أبيات وقطع له تم عن شاعر
فحل ، وقد أحصيت من ذلك جملة في كتابي « ابن
رشيق القيرواني » أحد كتب « نوابغ الفكر » الذي
صدر عن دار المعارف .

أما عن الأبواب التي جاءت في الكتاب ولا تتصل
بالشعر ولا بصنعتة من قريب فنها باب في أنساب العرب
وآخر في وقائعهم وأيامهم ، وبدأه بالحديث عن النبي
صلى الله عليه وسلم وغزواته ، وباب عن ملوك العرب
وفي ثلاثة الأبواب يذكر أن ما يجيء به فيها ليس على
جهة الاستقصاء ، فإن آخرين غيره استقصوا ذلك
وأحاطوا به ، واعتماداً على كلمته تلك وعلى أدلة أخرى
نفيت أنا أن يكون الرجل مؤرخاً أو من ثقات المؤرخين
مخالفاً بذلك من ذهب إلى اعتباره أحد رجالات التاريخ (١)
ثم يعقد باباً يذكر فيه الخليل وشيأها وكرامها ، ثم
يذكر باباً يتحدث فيه عن صلوات الشعراء وجوائزهم ،
ويحتم به الكتاب ، ويقول فيه : إن أصل الجائزة أن
يعطى الرجل ما يجزه ليذهب إلى وجهه ، وكان الرجل
إذا ورد ماء قال لقيمه : أجزني أي أعطني ماء حتى
أذهب لوجهي ، وأجوز عنك ؛ فكثرت حتى جعلت
الجائزة عطية قال الراجز :

يا قيم الماء فدتك نفسي

أحسن جوازي وأقل حبسي

ثم يتقل أن ابن قتيبة قال : أصل الجائزة والجوائز

(١) راجع ذلك كله في كتاب « ابن رشيق ونقد الشعر »
رسالة الماجستير .

وقد اختصره أبو عمر عثمان بن علي بن عمر الصقلي كما اختصره ونبه على أغلاطه الأعلام الشنتمري المتوفى سنة ٥٤٩ هـ ، وسمى مختصره هذا : مختصر العمدة والتنبيه على أغلاطه ، ومثل ذلك ما صنع موفق الدين البغدادي ، ونسخة خطية من مختصر الصقلي لا تزال قائمة في مكتبة بلدية الإسكندرية ، والنبة أن أحققها وأرجو أن أعان على ذلك قريباً .

* * *

أما أصول كتاب العمدة فمنها خطية في دار الكتب العربية بالقاهرة ترجع إلى سنة ٦٦٩ هـ وهي أقدم مخطوطاته ، وثمت أخرى يرجع تاريخها إلى سنة ٩٢٣ هـ وهناك أخريان كتبنا سنة ١٢٩٨ وأقدم المخطوطات أصحها وإن كان فيها سقط واضطراب في مواضع ، وقد بينت ذلك جميعه في رسالتي آفة الذكر .

وأما طبعاته فقد طبع في تونس جزء منه كما طبع في مصر كاملاً ثلاث مرات . وأصح هذه الطبعات جميعاً هو طبعة حجازي سنة ١٩٣٤ ، ومع ذلك فالكتاب جدير بأن يعاد تحقيقه وإخراجه في صورة تكون أوفى وأكمل .

أن عبد عوف بن أصرم من بني هلال بن عامر ابن صعصعة ولي فارس لعبدالله بن عامر ، فر به الأحنف بن قيس في جيشه غازياً إلى خراسان ، فوقف لهم على قنطرة الكر فجعل الرجل ينتسب فيعطيه على قدر حسبه ، فكان يعطيهم مائة مائة ، فلما كثروا عليه قال : أجزوهم فأجزوا ، فهو أول من سن الجوائز ، قال الشاعر :

فدى للأكرمين بني هلال

على علائهم عمى وخالى

هم سنوا الجوائز في معد

فصارت سنه أخرى الليالى

ثم يمضى على هذا النحو يذكر البدره وأنها سميت بذلك لوفورها . . . والصلة وأنها ما أخذه الرجل من السلطان أول ما يتصل به .

* * *

ذلك هو كتاب العمدة في صناعة الشعر ونقده ، وتلك موضوعاته وأبوابه ، وهذا هو منهج ابن رشيق فيه ، وخير من ذلك في التعريف به الرجوع إليه فإن فيه لأدباً جمياً ونقداً يستأهل الدراسة وإطالة الوقوف .



نفع الطيب للمقرى

بمستلم
الأستاذ على أرهم

إن لم يكن أوفاهاً جميعاً وأخفها وأجمعها لأحوال الأندلس الأدبية والسياسية والاقتصادية ، وتراجم رجالها الأعلام ، وشعرائها المبرزين ، وكتابتها الممتازين مع ذكر مجموعة من أشعارهم الرائقة ، ورسائلهم البليغة الممتعة ، ونواديرهم الطريفة ، وسائر بركاتهم وعبقرياتهم ، بل هو أقرب إلى أن يكون موسوعة شاملة لتاريخ الأندلس ومختلف وجوه الحضارة العربية الأندلسية .

ولم يكن هذا الرجل المفتون بحضارة الأندلس أندلسي المولد ، ولم ير الأندلس رأى العين ، فقد كان المسلمون في عهده قد غلبوا على أمرهم في الأندلس وأخرجوا منها ، وطردت البقية الباقية منهم أو ذابت وفنيت في الكثرة الأندلسية الغالبة ، وتقلص ظل بقايا نفوذهم فيها تقلصاً تاماً ، ولكنه مع ذلك ظل طوال حياته شديد التعلق بأخبار الأندلس ، دائم الاطلاع على تاريخها وأدبها وعلومها ، مثابراً على استقصاء تلك الأخبار وجمع شتى المعلومات وطلبها في مظانها الأصلية ومراجعتها الأمانة الموثوق بها .

وقد ولد المقرى في تلمسان ببلاد الجزائر ونشأ بها ، وهو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد ،

بعض المؤلفات تستمد أهميتها من الموضوع الذي تناوله وتدور حوله وتعالج قضاياها ومشكلاته ، وبعضها تقوم مكانته على ما يحدثنا به المؤلف عن خواطره وأفكاره ونظراته إلى الكون وتأملاته ، وقد وافانا مؤلف كتاب نفع الطيب في المقدمة الضافية التي صدر بها كتابه بطائفة من المعلومات عن مولده ونشأته وتعليمه ودراسته وثقافته والمناصب التي وليها وأسفاره ورحلاته وما لقيه من حسد الحاسدين وكيد الكائدين وأفضى إلينا بجانب من شجونيه وأحزانه لاضطراره إلى أن يعيش مشرداً عن وطنه الذي أحبه وأولع به : وظل خلال تأيئه عنه يحدث نفسه بأن الأيام قد تهادنه وتتيح له العودة إلى مقر نشأته ومدرج طفولته ، ولكنه في سائر فصول الكتاب يقف موقف المؤرخ الجامع الذي يستقصى الأخبار من مراجعتها الماثورة دون أن يوازن بينها أو أن يرجح بعضها على البعض الآخر ، ولكنه مع ذلك واسع المعرفة حسن الذوق بارع العرض شائق الأخبار شأن المحدث اللبق الممتع الذي يستطرد من موضوع إلى موضوع آخر قريب الصلة بالموضوع الأصلي دون أن يدرك السامع ملل أو إعياء ، وكتابه من أوفى المراجع المعروفة في تاريخ الأندلس والمغرب

مولده قبل الألف بنحو ثمانية أعوام ، وأرجح أن هذا الاستنتاج أقرب إلى الحقيقة مما قرره ليفي بروفنسال .

وبرغم اتصال المقرئ بالسلطان زيدان السعدي وتولية الإمامة والخطابة لجامع القرويين ثم توليه الإفتاء حتى سنة ١٠٢٧ فإنه وجد نفسه في أواخر السنة مضطراً إلى الهجرة متظاهراً بأنه عقد العزم على الذهاب إلى الحج ، وكعادته سكت عن ذكر الأسباب التي دعت إلى ذلك وجعلت الرحيل أمراً لا محيا عنه ، والظاهر أنه أرغم على ذلك لأسباب سياسية ، وهو يذكر لنا أنه لقي في مراكش صاحبها فأنشده متمثلاً بقول علي ابن عبد العزيز الحضرمي :

محبتي تقتضي مقامي وحالتي تقتضي الرحيل
هذان خصمان لست أقضي بينهما خوف أن أميلا
فلا يزالان في خصام حتى أرى رأيك الجميلا
فأجابه صاحب مراكش بقوله :

لا أوحش الله منك قوماً تعودوا صنعك الجميلا
ويذكر المقرئ أن أبا الحسن عليا الخزرخي القاسي الشهير بالشاحي لما سمع بعزمه على الارتحال عن الوطن كتب إليه بما كتبه أبو جعفر أحمد بن خاتمة المغربي إلى بعض أشيائه وهو :

أشمس الغرب حقاً ما سمعنا
بأنك قد ستمت من الإقامة
وأنت قد عزمت على طلوع
إلى شرق سموت به علامة
لقد زلزلت منا كل قلب
بحق الله لا تتم القيامة

ويشير إلى سبب ارتحاله إشارة موجزة في مقامة كتابه قائلا : « إنه لما قضى الملك الذي ليس لعبيده في أحكامه تعقب أو رد ، ولا محيد عما شاءه سواء كره ذلك المرء أو رد ، برحلتى من بلادى ونقلتي عن محل

والمقرئ نسبة إلى قرية تسمى مقرة كانت موطن أسرته القديم ، وإليها ينتسب بعض كبار علماء المغرب ، وقد حدثنا المقرئ عن مولده بمدينة تلمسان وذكر لنا أنها بلدة عظيمة من أحاسن بلاد المغرب ، وقد قرأ وحصل ببلده على عمه الشيخ الجليل أبي عثمان سعيد بن أحمد المقرئ مفتي تلمسان ، ومن جملة ما قرأ عليه صحيح البخاري ، وقد درس الأدب والفقه المالكي ، ورحل إلى فاس مرتين ، وكانت المرة الأولى سنة ١٠٠٩ وأمضى بها بعض الوقت في الدراسة والتحصيل ، وزارها مرة ثانية سنة ١٠١٣ ، ولا يذكر لنا الأسباب التي حملته على مغادرة بلده وانتقاله إلى فاس حيث استقر به المقام ، وكان على ما يبدو يتردد بينها وبين مراكش ، وكان ذلك في فاتحة عهد السلطان أبي المعالي زيدان السعدي ، وقد هيأت له الإقامة بفاس فرصة الاستزادة من العلم والتوسع في الدراسة .

ولم يذكر لنا المقرئ تاريخ مولده وإن كان قد حرص على أن يذكر لنا تاريخ رحلاته وتنقلاته ، ويقول المستشرق المعروف ليفي بروفنسال في دائرة المعارف الإسلامية إنه ولد سنة ١٠٠٠ وجاراه في ذلك^(١) الدكتور حسين مؤنس ، وقد شك في صحة هذا التاريخ الأستاذ عبد الله عنان^(٢) وقال « يلوح لنا من تتبع نشأة المقرئ وحوادث حياته حسبما يقصها علينا أنه ولد قبل ذلك التاريخ بعدة أعوام ، فهو أولاً يذكر لنا أنه « نشأ بتلمسان إلى أن رحل عنها في زمن الشيبية إلى مدينة فاس سنة تسع وألف » فلو كان مولده سنة ١٠٠٠ لما تحدث هنا عن الشيبية إذ يكون عمره عندئذ تسعة أعوام فقط أعني غلاماً حدثاً وهو ما لا ينصرف إليه الشباب » ويستخلص الأستاذ عنان من ذلك أن

(١) راجع مقال الدكتور حسين مؤنس في العدد ٥٢ من مجلة العربي صفحة ٤٧ .
(٢) راجع مقال الأستاذ عبد الله عنان عن المقرئ في كتابه « تراجم إسلامية شرقية وأندلسية صفحة ٢٤٥ .

قد دخلها قبلنا ابن الحاجب وأنشد فيها قوله :
يا أهل مصر وجدت أيديكم
في بنيتها بالسخاء منقبضة
لما عدت القرى بأرضكم
أكلت كتي كأننى أرضة
وأنشد لنفسه :

تركت رسوم عزى في بلادى
وصرت بمصر منسى الرسوم
ونفسي عفتها بالذل فيها
وقلت لها عن العلياء صوى
ولى عزم كحد السيف ماض
ولكن الليالى من خصوى
ثم زار بيت المقدس في شهر ربيع الأول سنة
١٠٢٩ ورجع منها إلى القاهرة ، وكرر من مصر
الذهاب إلى مكة ، ففي سنة ١٠٣٧ كان قد ذهب إلى
مكة خمس مرات وأملى بها دروساً عديدة ووفد على
طيبة مدينة الرسول سبع مرات ، وأملى الحديث النبوى
بجوار القبر النبوى ورجع إلى مصر سنة ١٠٣٩ ودخل
القدس في شهر رجب من تلك السنة وأقام خمسة وعشرين
يوماً ثم رحل منها إلى دمشق فدخلها في أواخر شعبان ،
وأنزلته المغاربة في مكان لا يليق به فأرسل السيد أحمد
ابن شاهين - أحد الأدباء البارزين في دمشق - مفتاح
مدرسة الجقمقية : وكتب مع المفتاح هذه الأبيات :

كنف المقرئ شيخى مقرئ
وإليه من الزمان مقرئ
كنف مثل صدره في اتساع
وعلوم كالبحر في ضمن بحر
أى بدر قد أطلع الدهر منه
ملاً الشرق نوره أى بدر

طارفي وتلادى بقطر المغرب الأقصى الذى تمت محاسنه
لولا أن سمسرة الفن سامت بضائع أمنه نقصاً ، وطما
به بحر الأهوال . . . وذلك أواخر رمضان من عام
سبعة وعشرين بعد الألف تاركاً المنصب والأهل والوطن
والالف » ويذكر لنا أنه لم يستطع السلو عن وطنه
قائلاً : « وربما رمت انتحافى مذهب السلو وانتحالى ،
خلال أحوال إقامتى وارتحالى ، فلم ينتقل عن تلك
الصفات حالى . . . فإن لاح سنا برق شافى أو ترنم
شاد حدا بنى إلى الهيام وسافى . . . ولا أستطيع
الاعراب عن أمرى العجيب لما بنى من النوى المذهل
والجوى المدهش والوجيب . . . وأضرع إليه سبحانه
في تيسير العود إلى أوطانى . . . وأن يلحقنى بذلك الأفق
الذى خيره موفور وحق من فيه معروف لا منكر
ولا مكفور . »

ويلقى الأستاذ عبد الله عنان ضوءاً على سبب
ارتحال المقرئ فيقول : « تولى مولاي زيدان الملك
دون أخويه المأمون وأبى فارس سنة ١٠١٢ هجرية ،
ولم يلبث أن نشبت بينهما حروب أهلية متوالية . وهزم
مولاي زيدان أولاً وفر إلى تلمسان . ثم استعاد ملكه بعد
عادة محاولات دموية ، وبعد أن أجلى عنه غير مرة في
سنة ١٠١٨ بيد أن عهده كان مضطرباً فياضاً بالحروب
والفتن ، ولا ريب أن المقرئ لم ترقه هذه الحياة
المضطربة وأنه اضطر إلى مغادرة المغرب تفادياً من
عواقب الفتن والدسائس المستمرة التى كانت تكدر
صفو الحياة في فاس » .

وبعد أن أدى المقرئ فريضة الحج ورد إلى مصر في
سنة ١٠٢٨ وسكنها وتزوج بها من السادة الوفائية :
ولم يلق في مصر ما كان يؤمل من طيب الإقامة والحفاوة
والتقدير والتشجيع ، وقد سئل عن حظه بمصر فقال :

أحمد سيدى وشيخى وذخرى
وسمى وذلك أشرف فخر
لو بغير الاقدام يسعى مشوق
جنته زائر على وجه شكرى
فأجابه المقرئ بقوله :

أى نظم فى حسنه حار فكرى
وتحلى بدره صدر ذكرى
طائر الصيت لابن شاهين بنمى
من بروص الندى له خير ذكر
أحمد الممتطين ذروة مجد
لعوان من المعانى وبكر
حل مفتاح وصله باب وصل
من معانى تعريفه دون نكر
يا بديع الزمان دم فى ازدياد

بالعلا وازدياد تجنيس شكرى

ورأقت المقرئ دمشق فاستوطنها بضعة أسابيع ،
وأملى بها صحيح البخارى فى الجامع الأموى ، ولم يتفق
لغيره من العلماء الواردين إلى دمشق ما اتفق له من
الخطوة وإقبال الناس عليه ، وجرت بينه وبين أدبائها
وعلمائها مطارحات شتى ، وكان أكثر أدبائها لإقبالها عليه
وتعظيمها له واعجاباً به الأديب أحمد بن شاهين القبرسى
الأصل ، ويصف لنا المحبى فى خلاصة الأثر حفاوة
أهل دمشق به بقوله : « وأملى صحيح البخارى بالجامع
تحت قبة النسر بعد صلاة الصبح ، ولما كثر الناس بعد
أيام خرج إلى صحن الجامع تجاه القبة المعروفة بالباعونية
وحضره غالب أعيان علماء دمشق ، وأما الطلبة فلم
يتخلف منهم أحد ، وكان يوم ختمه حافلاً جداً ،
اجتمع فيه الألوف من الناس ، وعلت الأصوات
بالبكاء فنقلت حلقة الدرس إلى وسط الصحن إلى
الباب الذى يوضع فيه العلم النبوى فى الجمعيات من

رجب وشعبان ورمضان ، وأتى له بكرسى الوعظ ،
فصعد عليه وتكلم بكلام فى العقائد والحديث لم يسمع
نظيره قط ، وتكلم على ترجمة البخارى وأنشد له
بيتين ، وأفاد أنه ليس للبخارى غيرهما ، وهما :

اغتم فى الفراغ فضل ركوع
ففسى أن يكون موتك بغنة

كم صحيح قد مات قبل سقيم
ذهبت نفسه النفيسة فلتة

ونزل عن الكرسى ، فازدحم الناس على تقبيل
يده ، وكان ذلك نهار الأربعاء سابع عشر شهر رمضان
سنة سبع وثلاثين وألف .

وقد تركت فى نفسه هذه الزيارة أجمل الأثر وأبقىه
فكان يكثر الاهتمام بمدحها ، ومن شعره فى مدحها
قوله :

محاسن الشام جلت عن أن تقاس بحد
لولا حمى الشرع قلنا ولم نقف عند حد
كأنها معجزات مقرونة بالتحدى
وقد تغنى بجمال دمشق ومحاسنها فى أبيات كثيرة
ومقطوعات متعددة ، ويقول فى الثناء على أهل دمشق
« لو تعرضت لأسمائهم وحلام أدام الله تعالى سوؤدهم
وعلامهم لضاق عن ذلك النطاق وكان من شبه التكليف
بما لا يطاق ، فليت شعرى بأى أسلوب أودى بعض
حقهم المطلوب أم بأى لسان أثنى على مزاياهم الحسان ،
وما عسى أن أقول فى قوم نسقوا الفضائل ولاء ،
وتعاطوا أكواب المحامد ملاء ، ومحبوا من المحمد
مطارف وملاء ، وحازوا المكارم ، وبنوا الموادد
والمصارم ، سوؤداً وعلاء ، فهم الذين نوهوا بقدرى
الخامل ، وظنوا مع نقصى أن بحر معرفتى وافر كامل
حسباً اقتضاه طبعهم العالى » .

الألباب ، وتصرفه في فنون البلاغة حالي الولاية والعزل ،
 إذ هو فارس النظم والنثر في ذلك العصر . . . فلما تكررت
 ذلك غير مرة على أسماعهم لهجوا به دون غيره حتى
 صار كأنه كلمة إجماعهم ، وعلق بقلوبهم وأضحى
 منتهى مطلوبهم « وطلب منه المولى أحمد الشاهيني أن
 يتصدى للتعريف بلسان الدين في مصنف يعرب فيه عن
 بعض أحواله وأنيائه ، وبدائعه وصنائه ووقائعه مع
 ملوك عصره وعلمائه وأدبائه ، وبعض ما له من المنثور
 والمنظوم ، واستصعب المقرئ النهوض بهذا العبء في
 أول الأمر ، وكان من دواعي اعتذاره عدم تيسر
 الكتب التي يستعين بها على هذا المرام لأنه خلف أكثر
 كتبه بالمغرب ، والمراجع الأندلسية نادرة في المشرق ،
 ومنها كما قال هو عن نفسه « شغل الخاطر بأشجان
 الغربية ، الجالبة للفكر غاية الكربة ، وتقسم البال بين
 شغل عائق ولبال ، وأنى يطبق سلوك هذا المضيق من
 اكتحلت جفونه بالسهاد ونبت جنوبه عن المهاد ،
 وسدد نحوه الأسف سهمه ، وشغل باله ووهمه ، وبث
 في قلبه تبريحاً . . . فما شام بارقة أمل إلا في النادر ،
 ولا ورد منهل صفاء إلا وكدره مكدر غادر » ويسترسل
 الرجل في وصف الآلام التي كان يعانيها في غربته
 وما لقيه من داء الحسد برغم كساد الأدب في عصره ،
 ولكن صاحبه المولى الشاهيني لم يجعل له فسحة ولا
 مندوحة ، ولم يقبل أعذاره ، وكرر عليه الإلحاح حتى
 استجاب له ، ووعدته بالشرع في تأليف الكتاب عند
 وصوله إلى القاهرة ، وبعد استقراره بمصر بدأ في
 وضع تصميم الكتاب وكتب منه نبذة ، ووقف به العزم
 عن المضي في التأليف وأضرب برهة « لاختلاف أحوال
 الدهر نفعاً ودفعاً » ولكن صديقه الشاهيني عاد يذكره
 بانتجاز الوعد ، وذكره بالأيام التي قضاها بصحبته في

ومما زاده تعلقاً بالشام أنها ذكرته ببلاده التي
 ارتحل عنها مرغماً وهو يقول في ذلك : « وقد تذكرت
 بلادى النائية بذلك المرأى الشامى الذى يبهر رائيه ،
 فما شت من أنهار ذات انسجام . . . وأزهار متوجة
 للأدواح ، مروحة للنفوس بعاطر الأرواح ، وحدائق
 تغشى أنوارها الأحداق ، وجنان أفنانها في الحسن
 ذوات أفنان . . . وعند روثي لتلك الأقطار الجليلة
 الأوصاف العظيمة الأخطار تفاعلت بالعودة إلى أوطان
 لي بها أوطار ، إذ التشابه بينهما قريب في الأنهار
 والأزهار ذات العرف المعطار ، وكنت قبل حلولي
 بالبقاع الشامية مولعاً بالوطن لا سواه فصار القلب بعد
 ذلك مقسماً بهواه ، ومحاسن الشام وأهله طويلة عريضة ،
 وهو مقر الأولياء والأنبياء ولا يجهل فضله إلا الأعمار
 الأغبياء » .

وذكر لنا في مقدمة كتابه الباعث على تأليفه فقال
 « وكنا في خلال الإقامة بدمشق المحوطة : وأثناء التأمل
 في محاسن الجامع والمنازل والقصور والقوطة ، كثيراً
 ما ننظم في سلك المذاكرة درر الأخبار الملقوطة . وتنقياً
 من ظلال التبيان مع أولئك الأعيان في مجالس مغبوطة .
 نتجاذب فيها أهداب الآداب : ونشرب من سلسال
 ونهادى لباب الألباب : ونمد بساط الانبساط ،
 ونسدل أطناب الأطناب . ونقضى أوطار الأقطار ،
 ونستدعى أعلام الأعلام ، فينجر بنا الكلام والحديث
 شجون ، وبالتفنن يبلغ المستفيدون ما يرجون ، إلى
 ذكر البلاد الأندلسية ، ووصف رياضها السندسية ،
 التي هي بالحسن منوطة . . . فصرت أورد من بدائع
 بلغائها ما يجرى على لساني . . . وأسرد من كلام وزيرها
 لسان الدين بن الخطيب ما تثيره المناسبة وتقتضيه من
 النظم الجزل . . . والإنشاء الذى يدش به ذاكره

دمشق ، فشجعه ذلك على العودة إلى اتمام تأليف الكتاب ، وحدث له بعد ذلك عزم على زيادة ذكر الأندلس جملة ومفاخرها الباسقة ، وساعده على ذلك سبق اهتمامه بأدب الأندلس وتاريخها قبل ارتحاله من المغرب ، وكان قد اقتنى مجموعة من ذخائر الكتب الخاصة بالأدب الأندلسي وتاريخ الأندلس ، ولكنه لم يستصحب منها إلا النزر اليسير ، وترك أكثرها بالمغرب ، وهو يقول في ذلك « ولو حضرني ما خلفته مما جمعت في ذلك الغرض وألفته لقرت به عيون وسرت ألباب » وهو يؤكد لنا أنه لم يقصد بتأليف الكتاب ربحاً مادياً ، أو مصلحة عاجلة ، وإنما ألفه وفاء لحقوق الصداقة ، وخالص الود حسب قوله « لم يكن جمعى علم الله هذا التأليف لرفد أستهديه أو عرض نائل أستجديه ، بل لحق ود أؤديه ، ودين وعد أقدمه وأبديه ، وتلبية داع أحبيه وأفديه » .

ويتحدث المقرئ عن تنسيق الكتاب فيقول : « بعد أن ضمنت تمام هذا التصنيف وأمنت النظر فيما يحصل التقريط لسامعه والتصنيف قسمته قسمين القسم الأول فيما يتعلق بالأندلس من الأخبار والقسم الثاني في التعريف بلسان الدين بن الخطيب » .

والباب الرابع في ذكر قرطبة وجامعها الأموي والاماع بحضرتي الملك الزهراء الناصرية والعامرية الزاهرة ، ووصف جملة من منزهات الأندلس ومصاننها ، والباب الخامس في التعريف ببعض من رحل من الأندلسيين إلى بلاد المشرق ومدح جماعة من أعلامهم وما اقتضته المناسبة من كلام أعيان البلاد التي رحلوا إليها ، والباب السادس في ذكر بعض الوافدين على الأندلس من أهل المشرق ، والباب السابع في نبذة مما امتاز به أهل الأندلس من توقد الأذهان وبذلهم في سبيل اكتساب المعارف وجملة من أجوتهم الدالة على لوذعتهم وألعتهم وغير ذلك من أحوالهم ، والباب الثامن في ذكر تغلب العدو على الجزيرة بعد صرفه وجوه المكيد إليها وتضريبه بين ملوكها وروؤسائها حتى استولى عليها واستغاثت من بها بالنظم والنثر أهل ذلك العصر من سائر الأقطار حين جاءها الأعداء من خلفها ومن بين يديها ، ولم يخل باب في هذا القسم من كلام لسان الدين ابن الخطيب .

والقسم الثاني في التعريف بلسان الدين بن الخطيب وذكر أنبائه وما يناسبها من أحوال العلماء والأعلام الذين اقتضى ذكرهم شجون الكلام والاستطراد ، وفيه أيضاً ثمانية أبواب ، الباب الأول في ذكر أولية لسان الدين وذكر أسلافه وما يناسب ذلك ، والباب الثاني في نشأته وترقيه ووزارته ونجاحه ومساعدة الدهر له ثم قلبه له ظهر المحن وما لقي من حسد الحاسدين ومحن الكائدين ، وذكر قصوره وأمواله ، وغير ذلك من أحواله حتى وفاته والباب الثالث في ذكر مشايخه الجللة وما يتصل بذلك من الأخبار والمناسبات ، والباب الرابع في مخاطبات الملوك والأكابر الموجهة إليه وثناء غير واحد من أهل عصره عليه .

والباب الخامس في إيراد جملة من نثره ونظمه وما يتصل بذلك من بعض أجزاله وموشحاته والباب السادس في مصنفاته في الفنون ومؤلفاته المحققة ما كمل منها وما اخترته دون اتمامه المنون .

والباب السابع في ذكر بعض تلامذته الآخذين عنه والباب الثامن في ذكر أولاده الوارثين عنه العلم ووصيته لهم وما يتبع ذلك من المناسبات ويقول لنا المقرئ إنه سمي كتابه في أول الأمر « بعرف الطيب في التعريف بالوزير ابن الخطيب » ، ولما ألحق به أخبار الأندلس سماه « بنفح الطيب من غضن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب » .

ويشير المقرئ إلى فضل أهل الشام في إبحاثهم إليه فكرة تأليف الكتاب وحتمهم له على إنجاز تأليفه حينما قرر عزمه عن المضي في التأليف قائلاً « ولهذا الكتاب بالشام تعلق من وجوه عديدة . . . أولها أن الداعي لتأليفه أهل الشام ، وثانياً أن الفاتحين للأندلس هم أهل الشام . . . وثالثها أن غالب أهل الأندلس من عرب الشام الذين اتخذوا الأندلس وطناً مستأنفاً وحضرة جديدة ، ورابعها أن غرناطة نزل بها أهل دمشق وسموها باسمها لشبهها بها في القصر والنهر والدوح والزهر والغوطة الفيحاء .

وفي كل باب من أبواب الكتاب يحشد المقرئ مجموعة هائلة من المعلومات التاريخية والجغرافية والاجتماعية والأدبية منقولة من كتب مختلفة أكثرها يعتبر في حكم المفقود مما يجعل للكتاب قيمة لا تقدر ، ويضعه في طليعة المراجع الأولى لتاريخ أسبانيا الإسلامية من أيام الفتح إلى آخر أيام استردادها ، وفي تاريخ الحقبة الأخيرة هو المرجع الوحيد ، ويحوى القسم الأول من الكتاب بعض الرسائل الهامة كاملة مثل

رسالتى ابن حزم والشقندى في فضل الأندلس ، وفي الفصل الخاص بقرطبة يعقد مقارنات بينها وبين بعض بلاد الأندلس الأخرى ويروى الطرائف عن أهلها ومختارات من أشعار شعرائها والباب الخاص بالتراجم حافل بالمعلومات القيمة .

وفي عرضه لسيرة ابن الخطيب يذكر لنا أخبار أساتذته ومعاصريه وتاريخ غرناطة والمغرب من أوائل أيام بني نصر إلى سقوط غرناطة .

ومن المصادر التي رجع إليها المقرئ تاريخ ابن حيان مؤرخ الأندلس الجليل الشأن ومؤلفات الحميدى والحجاري وابن بشكوال والرازي وكتب ابن الخطيب وقلائد العقيان للفتح بن خاقان وغير ذلك من المراجع ؛ وللمقرئ مؤلفات أخرى كثيرة منها كتاب فتح المتعال في وصف النعال ، وإيضاء الدجنة في عقائد أهل السنة ، وأزهار الكرامة ، والبدأة والنشأة ، والدر الثمين في أسماء الهادى الأمير وغير ذلك من المؤلفات ، وأرجح أن من أهمها كتابه القيم المسمى « بأزهار الرياض في أخبار عياض » وهو أشبه بكتاب نفح العليق ، وقد ألفه وهو في مدينة فاس قبل ارتحاله إلى الشرق ، وعياض من كبار العلماء الذين أخرجهم المغرب ، وكتابه « الشفا في التعريف بحقوق المصطفى » من الكتب القيمة وقد اتبع المقرئ في كتابته عن ابن الخطيب النهج الذي اتبعه من قبل في تأليف كتاب أزهار الرياض وهو جعل المترجم له نواة يجمع حولها الأخبار الجمة والمعلومات المستفيضة ويتخذها محوراً يدير حوله الموضوع ويؤلف بين شوارده ، ويضم متنائره ، وهو يحاول أن يفهم الرجل عن طريق فهم عصره ، واستقصاء معارف زمنه والإحاطة بالظروف التاريخية التي مهدت له السبيل واستفتحت له المغلق وقربت له البعيد .

وقد ألف المقرئ أكثر كتبه في القاهرة وأحسبها
كتبت جميعها قبل نفع الطيب فإنه لم يعمر طويلاً بعد
كتابه .

وقد زار المقرئ دمشق في سنة ١٠٤٠ - كما يروى
لنا صاحب خلاصة الأثر - ولقي من الأكرام مثل
ما لقيه في قدمته الأولى وعاد إلى مصر واستقر بها مدة
يسيرة ، ثم طلق زوجته الوفائية واعتزم العودة إلى
دمشق للاستقرار بها فعاقه المرض المفاجئ وكانت وفاته
في جمادى الآخرة سنة إحدى وأربعين وألف (١٠٤١)
ودفن بمقبرة المحاورين .

ومؤلف نفع الطيب علاوة على صبره في الجمع
وقدرته على التأليف والتنسيق شاعر مجيد قد لا يرتفع
شعره إلى مستوى شعر كبار الشعراء ، ولكنه كذلك
لا ينزل إلى حضيض ما يسمى بشعر العلماء المعروف
بالغثاء والركاكة والجفاف والذي يبدو فيه ضعف
الخيال ونضوب الاحساس ، وفي شعر المقرئ سلاسة
وليونة ، وعدوبة ومائية ، وعليه مسحة من جمال
الفن ، وهو يدل على نفس حساسة وشعور مرهف
وعاطفة دينية قوية ، ويمتاز نثره بأشراق الديباجة ،
ومتانة المبنى والقدرة على التصرف في استعمال اللفظ ،
وهو أقرب في نثره المسجوع إلى طريقة الكتاب
الأندلسيين ، وقد كثر إنتاجه لأنه كان متعدد الجوانب
دائم التحصيل ، وهو من غير شك من الكتاب الذين
دانوا قراء اللغة العربية بكثرة ما كتبوا وألفوا وبدلوا
من الجهد المثمر النافع .

وقد عرف له قدره ومكانته علماء عصره وما بعد
عصره ، فالحبي صاحب خلاصة الأثر يقول في مستهل
ترجمته له : « حافظ المغرب لم ير نظيره في جودة
التريخة وصفاء الذهن وقوة البديهة ، وكان آية باهرة
في علم الكلام والتفسير والحديث ومعجزاً باهراً في
الأدب والمحاضرات ، وله المؤلفات الشائعة » والشهاب
الخفاجي في « ربحانة الألبا وزهرة الحياة الدنيا »
يقول عنه « فاضل لغر المناقب مشرق ، وبدر لعلو همته
سار من المغرب للمشرق ، وهو رفيق السداد وبيت
مجدد منتظم الأسباب ثابت الأوتاد . . . وهو لفته مالك
أكرم سيد مالك . . أما الشعر فهو أصمعي باديته
وحسان فصاحته » ويقول الشهاب الخفاجي عن إقامة
المقرئ بالقاهرة « لما رأى ما بمصر من الحسد والنفاق
وتجارة الآداب ليس لها بسوقها نفاق ولم يرض بالكساد
ومسابقة الحمير للجواد ارتحل للشام ذات العهاد » وكان
يتطلع إلى لقائه ولكن « سبقت المنايا الأمانى » كما يقول
الخفاجي فلم يتح له أن يراه ويسمع منه .

وقد أخرجت مطبعة بولاق كتاب نفع الطيب
كاملاً في أربعة أجزاء كبيرة سنة ١٢٧٩ هجرية
(١٨٦٢ ميلادية) وعنى به جماعة من المستشرقين على
رأسهم العلامة المستشرق دوزي ، وقد أخرجت القسم
الأول من الكتاب الخاص بالأندلس بين سنتي ١٨٥٥
وسنة ١٨٦١ ومهد لهذه الطبعة المستشرق دوجا بترجمة
للمقرئ ، وطبع نفع الطيب بالقاهرة بعد ذلك غير مرة
والطبعة التي رجعت إليها تمت في عشرة أجزاء سنة
١٣٦٩ بمطبعة السعادة وبتحقيق الأستاذ محمد محيي الدين
عبد الحميد .

مختارات من كتاب نفع الطيب

ولا نجود ، إلا السماء والماء وذلك السفين ، ومن في قبر جوفه دفين ، مع ترقب هجوم العدو في الرواح والغدو لاجتيازه على عدة من بلاد الحرب دمر الله سبحانه من فيها وأذهب بفتحها عن المسلمين الكرب ، لا سيما مألظة الملعونة التي يتحقق من خلص من معرفتها أنه أمد بتأييد إلهي ومعونه ، فقد اعترضت في لهوات البحر الشامى شجا ، وقل من ركبها فأفلت من كيدها ونجا ، فزادنا ذلك الحذر الذي لم يبق ولم يذر ، على ما وصفنا من هول البحر قلقاً ، وأجرينا إذ ذاك في ميدان الالتقاء باليد إلى التهلكة طلقاً ، وتشتت أفكارنا فرقاً ، وذينا أسى وندماً وفرقاً ، إذ البحر وحده لا كفى يقارعه ، ولاقوى يصارعه ، ولا شكل يضارعه ، لا يؤمن على كل حال ولا يفرق بين عاطل وحال ، ولا بين أعزل وشاكي ومتباك وباكي

ثلاثة ليس لها أمان البحر والسلطان والزمان فكيف وقد انضم إليه خوف العدو الغادر الخائن والكافر الخائن ، إلى أن قضى الله بالنجاة وكل ما أراد فهو الكائن ، وإن نهى عنه وأخطأ المائن ، فرأينا البر وكأننا قبل لم نره ، وشفيت به أعيننا من المره ، وحصل بعد الشدة الفرح وشمنا من السلامة أطيب الأريج ، فياها من نعمة كشفت عن وجهها النقاب ، يقل شكرياً لها صوم الأحقاب وعتق الرقاب ، جعلنا الله بآياته معتبرين ، وعلى طاعته مصطبطين ، ولم نخل في البر من معاناة الخطوب ومداراة وجوه للمتاعب ذات تجهم وقطوب ، فكم جبننا منه مهامه فيحاً ، ومسحنا بالخط منها أثيراً وضحياً ، وفلينا الفجاج وقرأنا من الطرق خطوطاً ذات استقامة واعوجاج ، وقلوب الرفقة من الفرقة في اضطراب وارتجاج ، وربما عميت على المجتهد الأدلة التي يحصل بها على المذهب الاجتجاج ، فترى

وصف المقرئ أهوال البحر في رحلته من المغرب إلى الديار المصرية فقال « ثم جد بنا السير في البر أياماً ونأينا عن الأوطان التي أطيننا في الحديث حبالها وهياماً ، وكنا عن تفاعيل فضلها نياماً إلى أن ركبنا البحر وحللنا منه بين السحر والنحر ، وشاهدنا من أهواله وتنافي أحواله ما لا يبر عنه ولا يبلغ له كنهه :

البحر صعب المرام جداً لا جعلت حاجتي إليه ليس ماء ونحن طين فما عسى صبرنا عليه فكم استقبلتنا أمواجه بوجوه بواسر ، وطارت إلينا من شراره عقبان كواسر ، قد أزعجتنا أكف الرياح من وكرها ، كما نهت اللجج من سكرها ، فلم تبق شيئاً من قوتها ومكرها ، فسمعنا للجبال صغيراً ، وللرياح دويّاً عظيماً وزفيراً ، وتيقنا أننا لا نجد من ذلك إلا فضل الله مجيراً وخفيراً ، وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه ، وأيسنا من الحياة ، لصوت تلك العواصف والمياه ، فلا حيا الله ذلك الهول المزعج ولا بياه ، والموج يصفق لسمع أصوات الرياح فيضطرب بل ويضطرب ، فكأنه من كأس الجنون يشرب أو شرب ، فيبتعد ويقرب ، وفرقه تلتطم وتصطفق ، وتختلف ولا تكاد تتفق ، فتخال الجو يأخذ بنواصيها ، وتجذبه أبدية من قواصيها ، حتى كاد سطح الأرض يكشف عن خلالها ، وعنان السحب يخطف في استقلالها ، وقد أشرفت النفوس على التلف من خوفها واعتلالها ، وأذنت الأحوال بعد انتظامها باختلالها ، وساءت الظنون ، وتراءت في صورها المنون ، والشرع في قراع مع جيوش الأمواج التي أمدت الأفواج منها بالأفواج ، ونحن قعود ، كدود على عود ما بين فرادى وأزواج ، وقد نبت بنا من القلق أمكتنا ، وخرست من الفرق ألسنتنا ، وتوهنا أنه ليس في الوجود أغوار

الأنفاس تعثر في زفرة الأشواق ، والأجسام قد زرت عليها من التعب الأطواق ، هذا والليل بصفحة البدر مرتاب ، وقد شدت رحال وأقتاب ، وزمت ركاب ورفعت أحداج ، وفريت من الدعة بمدية النصب أوداج ، وتساوى في السير نهار مشرق وليل مقمر أو داج ، وأديم التأويب والإسآد ، وحمل الغربية قد انقل وآد ، ثم وصلنا بعد خوض بحار يدهش فيها الفكر ويحار وجوب فياف مجاهل يضل فيها القطا عن المناهل إلى مصر المحروسة ، فشفيها برويتها الأوجاع ، وشاهدنا كثيراً من محاسنها التي تعجز عن وصفها القوافي والأبجاء .

وفي وصف الأندلس نقلاً عن الرازي « بلد الأندلس هو آخر الإقليم الرابع إلى المغرب ، وهو عند الحكماء بلد كريم البقعة ، طيب التربة ، خصب الجناب ، منبجس الأنهار الغزار والعيون العذاب ، قليل الهوام ذوات السموم ، معتدل الهواء والجو والنسيم ، ربيع وخريفه ومشتاه ومصيفه على قدر من الاعتدال ، وسطة من الحال لا يتولد في أحدها فصل يتولد منه فيما يتلوه انتقاص ، تتصل فواكهه أكثر الأزمنة ، وتدوم متلاحقة غير مفقودة ، أما الساحل منه ونواحيه فيبادر بياكوره ، وأما الثغر وجهاته والجبال المخصوصة ببرد الهواء فيتأخر بالكثير من ثمره ، فمادة الخيرات بالبلد متبادية في كل الأحيان ، وفواكهه على الجملة غير معدومة في كل أوان ، وله خواص في كرم النبات توافق في بعضها أرض الهند المخصوصة بكرم النبات وجواهره ، منها أن الملب - وهو المقدم في الأفاويه والمفضل في أنواع الأشنان - لا ينبت بشيء من الأرض إلا بالهند والأندلس ، وللأندلس المدن الحصينة والمعقل المنيع ، والقلاع الحريزة ، والمصانع الجليلة ، ولها البر والبحر والسهل والوعر ، وشكلها مثلث ، وهي معتمدة على ثلاثة أركان ! الأول

هو الموضع الذي فيه صنم قانس المشهور بالأندلس ومنه مخرج البحر المتوسط الشامي الأخذ بقبلي الأندلس ، والركن الثاني هو بشرق الأندلس بين مدينة بربونة ومدينة برديل مما بأيدي الفرنجة اليوم بازاء جزيرتي ميورقة ومنورقة بمجاورة من البحرين البحر المحيط والبحر المتوسط ، وبينهما البر الذي يعرف بالأبواب ، وهو المدخل إلى بلاد الأندلس من الأرض الكبيرة على بلد لإفرنجية ، ومسافته بين البحرين مسيرة يومين ، ومدينة بربونة تقابل البحر المحيط ، والركن الثالث منها هو ما بين الجوف والغرب من حيز جليقية ، حيث الجبل الموقى على البحر ، وفيها الصنم العالى المشبه بصنم قانس وهو الطالع على بلد برطانية ، والأندلس أندلسان في اختلاف هبوب أرياحها ومواقع أمطارها وجريان أنهارها : أندلس غربي ، وأندلس شرقي ، فالغربي منها ما جرت أوديته إلى البحر المحيط الغربي ، وتمطر بالرياح الغربية ، ومبتدأ هذا الحوز من ناحية المشرق مع المفازة الخارجة مع الجوف إلى بلد شنتمرية طالماً إلى حوز لإغريطة المجاورة لطليطلة مائلاً إلى الغرب ، ومجاوراً للبحر المتوسط الموازي لقرطاجنة الخلفاء التي من بلد لورقة ، والحوز الشرقي المعروف بالأندلس الأقصى ، وتجري أوديته إلى الشرق ، وأمطاره بالرياح الشرقية ، وهو من حد جبل البشكنس ، هابطاً مع وادي إبرة إلى بلد شنت مرية ، ومن جوف هذا البحر وغربه المحيط ، وفي القبلة منه البحر الغربي الذي منه يجرى البحر المتوسط الخارج إلى بلد الشام ، وهو البحر المسمى ببحر تيران ، ومعناه الذي يشق دائرة الأرض ويسمى البحر الكبير .

وينقل عن قرطبة ما ذكره الحجارى في المسهب « كانت قرطبة في الدولة الروانية قبة الإسلام ، ومجمع أعلام الأنام ، بها استقر سرير الخلافة الروانية ، وفيها تمخضت خلاصة القبائل المعدية والمانية ، وإليها

كانت الرحلة في الرواية إذ كانت مركز الكرماء ،
ومعدن العلماء ، وهي من الأندلس بمنزلة الرأس من
الجسد ، ونهرها من أحسن الأنهار ، مكثف بديباج
المروج مطرز بالأزهار ، تصدح في جنباته الأطياف
وتنعر النواخير وييسم النوار ، وقرطها الزاهرة
والزهراء ، حاضرتا الملك وأفواه النعماء والسراء ، وان
كان قد أخنى عليها الزمان وغير بهجة أوجهها الحسان ،
فذلك عادته وسل الخورنق والسدير وعمدان ، وقد
أعذر بانذاره إذ لم يزل ينادى بصروفه لا أمان لا أمان
وقد قال الشاعر :

وما زلت أسمع أن الملو ك تبنى على قدر أخطارها
وينقل عن ابن سعيد في وصف أهل قرطبة
« ولأهلها رياسة ووقار ولا تزال سمة العلم والملك
متوارثة فيهم ، إلا أن عامتها من أكثر الناس فضولا ،
وأشدهم تشغيباً ، ويضرب بهم المثل ما بين أهل
الأندلس في القيام على الملوك ، والتشجيع على الولاة ،
وقلة الرضا بأموهم ، حتى أن السيد أبا يحيى أخا
السلطان يعقوب المنصور قبل له لما انفصل عن ولايتها
« كيف وجدت أهل قرطبة ؟ » فقال « مثل الجمل أن
خفت عنه الحمل صاح وإن أثقلته صاح ، ما تدرى
أين رضاهم فنقصده ، ولا أين سخطهم فتجنبه ،
وما سلط الله عليهم حجاج الفتنة حتى كان عامتهم شراً
من عامة العراق ، وأن العزل عنها لما قاسيته من أهلها
عندى ولاية ، وإني إن كلفت العودة إليها لقاتل
لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين » .

وينقل عن الشقندي في وصف غرناطة « غرناطة
دمشق بلاد الأندلس ومسرح الأبصار ومطمح الأنفس
ولم تخل من أشرف أمائل وعلماء أكابر وشعراء أفاضل
ولو لم يكن بها إلا ما خصها الله تعالى به من كونها قد
نبغ فيها النساء الشواعر كنزهون القلعية والركونية
وغيرهما وناهيك بهما في الظرف والأدب » :

وينقل عن ابن مفلح في وصف اشبيلية « إن
إشبيلية عروس بلاد الأندلس ، لأن تاجها الشرف ،
وفي عنقها سمط النهر الأعظم ، وليس في الأرض أتم
حسناً من هذا النهر يضاهي دجلة والفرات والنيل ،
تسير القوارب فيه للنزهة والسير والصيد تحت ظلال
الثمار وتغريد الأطياف أربعة وعشرين ميلاً ، ويتعاطى
الناس السرح من جانبيه عشرة فراسخ في عمارة متصلة
ومنارات مرتفعة وأبراج مشيدة ، وفيه من أنواع
السمك ما لا يحصى ، وبالجملة فهي قد تجاوزت البر
والبحر ، والزرع والضرع ، وكثرة الثمار من كل
جنس ، وقصب السكر ، ويجمع منها القرمز الذي هو
أجل من الملك الهندي ، وزيتونها مخزن تحت الأرض
أكثر من ثلاثين سنة ، ثم يعتمر فيخرج منه أكثر
مما يخرج منه وهو طرى » .

وينقل عن ابن سعيد « منذ خرجت من جزيرة
الأندلس وطفت في بر العدو ، ورأيت مدنها العظيمة
كمراكش وفاس وسلا وسبتة ، ثم طفت في إفريقية
وما جاورها من المغرب الأوسط فرأيت بجاية وتونس ،
ثم دخلت الديار المصرية ، فرأيت الإسكندرية والقاهرة
والفسطاط ، ثم دخلت الشام فرأيت دمشق وحلب
وما بينهما - لم أر ما يشبه رونق الأندلس في مياهها
وأشجارها إلا مدينة فاس بالمغرب الأقصى ، ومدينة
دمشق بالشام ، وفي حجة مسحة أندلسية ، ولم أر
ما يشبهها في حسن المباني والتشييد والتصنيع ، إلا ما شيد
بمراكش في دولة بني عبد المؤمن ، وبعض أماكن في
تونس ، وإن كان الغالب على تونس البناء بالحجارة
كالإسكندرية ، ولكن الإسكندرية أفسح شوارع
وأبسط وأبدع ، ومباني حلب داخلة فيما يستحسن لأنها
من حجارة صلبة ، وفي وضعها وترتيبها اتقان » .

وينقل عنه وصف ثقافة أهل الأندلس « وأما حال
أهل الأندلس في فنون العلم فتحقيق الأنصاف في شأنهم

ووظائف ، والمحيدون منهم ينشدون في مجالس عطاء ملوكهم المختلفة ، ويوقع لهم بالصلوات على أقدارهم ، إلا أن يخلت الوقت ، ويغلب الجهل في حين ما ، ولكن هذا هو الغالب ، وإذا كان الشخص بالأندلس نحوياً أو شاعراً فإنه يعظم في نفسه لا محالة ويسخف ويظهر العجب ، عادة قد جبلوا عليها .

وينقل عن المؤرخ الأندلسي ابن حيان وصفه لسياسة عبد الرحمن الداخل « ولما ألقى الداخل الأندلسي ثغراً قاصياً غفلاً من حلية عاطلا أرهف أهلها بالطاعة السلطانية ، وحنكهم بالسيرة الملوكية ، وأخذهم بالآداب فأكسبهم عما قليل المروءة ، وأقامهم على الطريقة ، وبدأ فدون الدواوين ورفع الأواوين ، وفرض الأعطية ، وعقد الأولوية ، وجند الأجناد ، ورفع العباد ، وأوثق الأوتاد ، فأقام للملك آله ، وأخذ للسلطان عدته ، فأعترف له بذلك أكابر الملوك ، وحذروا جانبه ، وتحاموا حوزته ، ولم يلبث أن دانت له بلاد الأندلس واستقل له الأمر فيها فلذلك ما ظل عدوه أبو جعفر المنصور بصدق حسه وبعد غوره وسعة إحاطته يسترجع عبد الرحمن كثيراً ويعد له بنفسه ويكثر ذكره .

وينقل عن ابن حيان وصفه لمكانة عبد الرحمن الناصر « أن ملك الناصر بالأندلس كان في غاية الضخامة ورفعة الشأن ، وهادنه الروم وازدلفت إليه تطلب مهادنته ومتاحضته بعظيم الذخائر ، ولم تبق أمة سمعت به من ملوك الروم والأفرنجية والحوس وسائر الأمم إلا وفدت عليه خاضعة راغبة ، وانصرفت عنه راضية ، ومن جملتهم صاحب القسطنطينية العظمى فإنه هاداه ورغب في موادعته »

وينقل عن بعض المؤرخين في وصف الخليفة الأموي الأندلسي الحكم المستنصر « كان حسن السيرة مكرماً للقادمين عليه ، جمع من الكتب ما لا يحد

في هذا الباب أنهم أحرص الناس على التميز ، فالجاهل الذي لم يوفقه الله للعلم يجهد أن يتميز بصنعة ، ويربأ بنفسه أن يرى فارغاً عالة على الناس ، لأن هذا عندهم في نهاية القبح ، والعالم عندهم معظم من الخاصة والعامة ، يشار إليه ، ويحال عليه ، وينبه قدره وذكره عند الناس ، ويكرم في جوار أو ابتياع حاجة ، وما أشبه ذلك ، ومع هذا فليس لأهل الأندلس مدارس تعيينهم على طلب العلم ، بل يقرءون جميع العلوم في المساجد بأجرة ، فهم يقرءون لأن يعلموا لا لأن يأخذوا جاريًا ، فالعالم منهم بارع لأنه يطلب ذلك العلم بباعث من نفسه يحمله على أن يترك الشغل الذي يستفيد منه ، وينفق من عنده حتى يعلم ، وكل العلوم لها عندهم حظ واعتناء إلا الفلسفة والتنجيم ، فان لها حظاً عظيماً عند خواصهم ، ولا يتظاهر بها خوف العامة ، فانه كلما قيل « فلان يقرأ الفلسفة » أو « يشغل بالتنجيم » أطلقت عليه اسم زنديق ، وقيدت عليه أنفاسه ، فان زل في شبهة رجموه بالحجارة أو حرقوه قبل أن يصل أمره للسلطان أو يقتله السلطان تقريباً لقلوب العامة ، وكثيراً ما يأمر ملوكهم باحراق كتب هذا الشأن إذا وجدت ، وبذلك تقرب المنصور بن أبي عامر لقلوبهم أول نهوضه وإن كان غير خال من الاشتغال بذلك في الباطن على ما ذكره الحنجاري والله أعلم ، وقرءة القرآن ورواية الحديث عندهم رفيعة ، وللفقه رونق ووجاهة ، ولا مذهب لهم إلا مذهب مالك ، وخواصهم يحفظون من سائر المذاهب ما يباحثون به بمحاضر ملوكهم ذوى الهمم في العلوم ، وسمة الفقيه عندهم جليلاً ، حتى إن المسلمين كانوا يسمون الأمير العظيم منهم الذين يريدون تنويهه بالفقيه ، وهي الآن بالمغرب بمنزلة القاضي بالمشرق ، وقد يقولون للكاتب والنحوي واللغوي فقيه لأنها عندهم أرفع السمات . . . والشعر عندهم له حظ عظيم ، وللشعراء من ملوكهم وجاهة ، ولهم عليهم حظ

من العراق التي هي دار هجرة الفهم وذويه ومراد المعارف وأربابها .

ورسالة ابن حزم في مجموعها دفاع بارع عن علماء الأندلس وشعرائه وأدبائه وهي من خير الآثار الأدبية التاريخية التي نقلها المقرئ في الباب السابع من القسم الأول من كتابه ، وقد ذيل ابن سعيد ما ذكره ابن حزم استيفاء للموضوع .

وينقل لنا المقرئ عن ابن سعيد المنازعة التي حدثت بين أبي الوليد الشقندي وبين أحد علماء طنجة في إظهار فضل الأندلسيين وأدت إلى كتابة رسالة الشقندي الشهيرة فيقول « قال ابن سعيد أخبرني والدي قال كنت يوماً في مجلس صاحب سبته أبي يحيى بن أبي زكريا صهر ناصر بن عبد المؤمن ، فجرى بين أبي الوليد الشقندي وبين أبي يحيى بن المعلم الطنجي نزاع في التفضيل بين البرين ، فقال الشقندي : لولا الأندلس لم يذكر بر العدو ، ولا سارت عنه فضيلة ، ولولا التوقير للمجلس لقلت ما أعلم ، فقال الأمير أبو يحيى « أتريد أن تقول كون أهل برنا (١) عرباً وأهل بر كم بربر » ، فقال « حاش لله ! » فقال الأمير « والله ما أردت غير هذا » فظهر في وجهه أنه أراد ذلك ، فقال ابن المعلم « أتقول هذا وما الملك والفضل إلا من بر العدو » فقال الأمير « الرأي عندي أن يعمل كل واحد منكما رسالة في تفضيل بره ، فالكلام هنا يطول وعمر ضياعاً ، وأرجو إذا أخطبنا له فكر كما أن يصدر عنكما ما يحسن تخليده » .

وقد استهل الشقندي رسالته بقوله « أما بعد فانه حرك مني ساكننا ، وملأ مني فارغاً فخرجت عن سببتي في الاغضاء مكرهاً إلى الحمية والإباء منازع في فضل الأندلس أراد أن يخرق الاجماع ، ويأتي بما لم تقبله

(١) هذا هو النص الوارد في نصح الطيب وأرجح أن الأصوب أن تكون لفظة بربر في مكان لفظة عرباً ولفظة عرب في مكان لفظة بربر .

ولا بوصف كثرة ونفاسة ، حتى قيل لأنها كانت أربعمائة ألف مجلد ، وإنهم لما نقلوها أقاموا ستة أشهر في نقلها ، وكان عالماً نبياً صافى السريرة . . . وكان يستجلب المصنفات من الأقاليم والنواحي باذلاً فيها ما أمكن من الأموال حتى ضاقت عنها خزائنه ، وكان ذا غرام بها ، قد أثر ذلك على لذات الملوك ، فاستوسع علمه ودق نظره وجمت استفادته ، وكان في المعرفة بالرجال والأخبار والأنساب أحذياً نسيج وحده ، وكان ثقة فيما ينقله . . . وقلما يوجد كتاب من خزائنه الأوله فيه قراءة أو نظر في أي فن كان ، ويكتب فيه نسب المؤلف ومولده ووفاته ويأتي بعد ذلك بغرائب لا تكاد توجد إلا عنده لعنايته بهذا الشأن » .

ومن رسالة ابن حزم في الدفاع عن علماء الأندلس والإشادة بفضائلهم يتحدث ابن حزم عن كتاب جمعه أبو غالب تمام بن غالب المعروف بابن التياي في اللغة لم يؤلف مثله اختصاراً واكثراً وثقه نقل ويقول « وههنا قصة لا ينبغي أن تخلو رسالتنا منها وهي أن أبا الوليد عبدالله بن أبي محمد بن عبدالله المعروف بابن الفرضي حدثني أن أبا الجيش مجاهداً صاحب الجزائر ودانية وجه إلى أبي غالب أيام غلبته على مرسية وأبو غالب ساكن بها ألف دينار أندلسية على أن يزيد في الكتاب المذكور « مما ألفه تمام بن غالب لأبي الجيش مجاهد » فردالدنانير وأبي من ذلك ، ولم يفتح في هذا باباً البتة وقال « والله لو بذل لي الدنيا على ذلك ما فعلت ولا استجزت الكذب ، لأنني لم أجمعه له خاصة بل لكل طالب » .

ويسترسل ابن حزم في الدفاع عن علم الأندلسيين فيقول « وبلدنا هذا على بعده من ينبوع العلم ، ونأيه من محلة العلماء - فقد ذكرنا من تأليف أهله ما إن طلب مثلها بفارس والأهواز وديار مضر وديار ربيعة واليمن والشام أعوز وجود ذلك على قرب المسافة في هذه البلاد

النواظر والأسماع ، إذ من رأى ومن سمع لا يجوز
عنده ذلك ، ولا يضلّه من تاه في تلك المسالك ، رام
أن يفضل بر العودة على بر الأندلس فرام أن يفضل
على اليمن اليسار ويقول : الليل أضوأ من النهار ،
فيا عجباً كيف قابل العوالى بالزجاج وصادم الصفاة
بالزجاج ، فيا من نفخ في غير ضرم ، ورام صيد
الزاة بالرخم ، وكيف تتكرر بما جعله الله قليلا ،
وتعزز بما حكم الله أن يكون ذليلا ؟ ما هذه الباهة
التي لا تجوز ؟ وكيف تبدى أمام الفتاة العجوز ؟ سل
العيون إلى وجه من تميل ؟ واستخبر الأسماع إلى حديث
من تصغى

لشنان ما بين يزيدين في الندى

يزيد سليم والأعربين حاتم

أقن حياءك أيها المغرد بالنحيب ، المتزين بالخلق
المتحجب إلى الغواني بالمشيب الخصب ، أين عزب
عقلك ؟ وكيف نكص على عقبه فهمك ولبك ؟ أبلغت
العصبية من قلبك أن نظمس على نوري بصرك ولبك ؟
أما قولك « الملوك منا » فقد كان الملوك منا أيضاً ،
وما نحن إلا كما قال الشاعر :

فيوم علينا ويوم لنا ويوم نساء ويوم نسر
إن كان الآن كرسى جميع بلاد المغرب عندكم
بخلافة بني عبد المؤمن - أدامها الله تعالى - فقد كان
عندنا بخلافة القرشيين الذين يقول فيهم مشرقهم :

وإني من قوم كرام أعزة

لأقدامهم صيغت رؤس المنابر

خلائف في الإسلام في الشرك قادة

بهم ولإيهم فخر كل مفاخر

ويقول مغربهم :

ألسنا بنى مروان كيف تبدلت

بنا الحال أو دارت علينا الدوائر

إذا ولد المولود منا تهلت

له الأرض واهتزت إليه المنابر

وقد نشأ في مدتهم من الفضلاء والشعراء ما اشتهر
في الآفاق ، وصار أثبت في صحائف الأيام من
الأطواق في أعناق الحمام .

وسار مسير الشمس في كل بلدة

وهب هبوب الريح في البر والبحر

ولم تزل ملوكهم في الاتساق كما قيل :

إن الخلافة فيكم لم تزل نسقا

كالمقد منظومة فيه فرائده

إلى أن حكم الله بنثر سلكهم ، وذهاب ملكهم ،
فذهبوا وذهبت أخبارهم ، ودرسوا ودرست آثارهم :

جمال ذى الأرض كانوا في الحياة وهم

بعد المات جمال الكتب والسير

فكم مكرمة أنالوها وكم عثرة أقالوها :

ولنما المرء حديث بعده فكن حديثاً حسناً لمن وعى
وكان من حسنات ملكهم المنصور بن أبي عامر ،
وما أدراك الذى بلغ في بلاد النصارى غازياً إلى البحر
الأخضر ، ولم يترك أسيراً في بلادهم من المسلمين ،
ولم يبرح في جيش هرقل وعزيمة الإسكندر ، ولما قضى
نجه كتب على قبره :

آثاره تنبيك عن أحواله

حتى كأنك بالعيان تراه

تالله لا يأتي الزمان بمثله

أبدأ ولا يحمى النفور سواه

وقد قيل فيه من الأمداح ، وألف فيه من الكتب
ما سمعت وعلمت ، حتى قصد من بغداد ، وعم خيره
وشره أقاصى البلاد ، ولما ثار بعد انتشار هذا النظام
ملوك الطوائف وتفرقوا في البلاد ، وكان في تفرقهم

صدروا في بلاغتي النظم والنثر ، مشاركين في فنون العلم ، وآثارهم مذكورة ، وأخبارهم مشهورة ، وقد خلدوا من المكارم الثامة ، ما هو متردد في ألسن الخاصة والعامّة ، وبالله إلا ما سميت لي بمن تفخرون قبل هذه الدعوة المهديّة ، أسبغتموت الحاجب ؟ أم بصالح البرغواطي ؟ أم بيوسف بن تاشفين الذي لولا توسط ابن عباد لشعراء الأندلس في مدحه ما أجروا له ذكراً ، ولا رفعوا الملكة قدراً ، وبعد ما ذكروه بوساطة المعتمد بن عباد فان المعتمد قال له وقد أنشدوه « أيعلم أمير المسلمين ما قالوه ؟ » قال « لا أعلم ولكنهم يطلبون الخبز » ، ولما انصرف عن المعتمد إلى حضرة ملكه كتب له المعتمد رسالة فيها .

بتم وبننا فما ابتلت جوانحننا

شوقاً إليكم ولا جفت مآقينا

حالت لفقدكم أيامناً فعدت

سودا وكانت بكم بيضاً لبالينا

فلما قرئ عليه هذان البيتان قال للقارئ : يطلب منا جوارى سوداً وبييضاً ، قال : لا يا مولانا ، ما أراد إلا أن ليله كان بقرب أمير المسلمين نهاراً لأن ليالي السرور بيض ، فعاد نهاره ببعده ليلاً لأن ليالي الحزن ليال سود ، فقال : والله جيد ، اكتب له في جوابه إن دموعنا تجري عليه وروؤوسنا توجعنا من بعده « ويمضي الشقندي في عقد الموازنة بين ما أخرجته الأندلس من العلماء في مختلف الفنون وما أخرجته المغرب ويرجع جانب الأندلس على المغرب ، وهي من الرسائل القيمة التي حفظها لنا المقرئ في النسخ ، والشقندي منسوب إلى شقندة وهي قرية مطلة على نهر قرطبة مجاورة لها من جهة الجنوب .

وفي الباب الخامس من القسم الثاني ينقل لنا المقرئ من ترجمة لسان الدين بن الخطيب لابن خلدون « وأما المترجم به فهو رجل فاضل ، حسن الخلق ، جم الفضائل ، باهر الحصل ، رفيع القدر ، ظاهر الحياء ،

اجتماع على النعم لفضلاء الابداد إذ نفقوا سوق العلوم ، وتباروا في المثوبة على المشور والمنظوم ، فما كان أعظم مباهاتهم إلا قول العالم الفلاني عند الملك الفلاني ، والشاعر الفلاني مختص بالملك الفلاني ، وليس منهم إلا من بذل وسعه في المكارم ، ونهت الامداح من مآثره ما ليس طول الدهر بناثم ، وقد سمعت ما كان من الفتيان العامرية مجاهد ومنذر وخيران ، وسمعت عن الملوك العربية بنو عباد وبنو صمادح وبنو الأقطس وبنو ذى النون وبنو هود ، كل منهم قد خلد فيه من الأمداح ما لومدح به الليل لصار أضواً من الصباح ، ولم تزل الشعراء تهادى بينهم تهادى النواسم بين الرياض ، وتفتك في أموالهم فتكة البراض ، حتى إن أحد شعرائهم بلغ به ما رآه من منافستهم في أمداحه أن حلف أن لا يمدح أحداً منهم بقصيدة إلا بمائة دينار ، وأن المعتضد بن عباد على ما اشتهر من سطوته وافراط هيبته كلفه أن يمدحه بقصيدة فأبى حتى يعطيه ما شرطه في قسمه ، ومن أعظم ما يحكى من المكارم التي لم نسمع لها اختراعاً (١) أن أبا غالب اللغوي ألف كتاباً ، فبذل له مجاهد العامري ملك دانية ألف دينار ومركوباً وكسا على على أن يجعل الكتاب باسمه ، فلم يقبل ذلك أبو غالب ، وقال « كتاب ألفته لينتفع به الناس ، وأخلد فيه همتي ، أجعل في صدره اسم غيري ، وأصرف الفخر له ، لا أفعل ذلك » فلما بلغ هذا مجاهداً استحسنته وهمته ، وأضعف له العطاء وقال « هو في حل من أن يذكرني فيه ، لانصده عن غرضه » ، وإن كان كل ملوك الأندلس المعروفين بملوك الطوائف قد تنازعوا في ملاءة الحضر ، فإني أخص منهم بنى عباد كما قال الله تعالى « فيهما فاكهة ونخل ورمان » فان الأيام لم تزل بهم كأعياد ، وكان لهم من الخنو على الأدب ما لم يقم به بنو حمدان في حلب ، وكانوا هم وبنوهم ووزراؤهم

(١) سبق رواية هذه الحادثة في دفاع ابن حزم عن الأندلسيين .

أنا وأبي وجدى وجد جدى وقرأت بها ونشأت إلى أن ارتحلت عنها في زمن الشيبية إلى مدينة فاس سنة تسع وألف ، ثم رجعت إليها آخر عام عشرة وألف ، ثم عاودت الرجوع إلى فاس سنة ثلاث عشرة وألف إلى أن ارتحلت عنها للمشرق في أواخر رمضان سنة سبع وعشرين وألف ودخلت مصر بربح من عام ثمانية وعشرين وألف والشام بشعبان عام سبعة وثلاثين وألف وأبت منها إلى مصر أواخر شوال من العام وشرعت في هذا المؤلف بالقعدة من العام .

وكتاب نفع الطيب - إلى جانب الأخبار التاريخية والرسائل الأدبية - يشتمل كذلك على مجموعة قيمة من القصائد البارعة والمقطعات الفائقة والنوادر الطريفة فهو خزانة علم وأدب وموسوعة معلومات وأخبار :

أصيل المجد ، وقور المجلس ، خاصى الزى ، على الهمة ، عزوف عن الضيم ، صعب المقادة ، قوى الجأش ، طامح لقنن الرياسة ، خاطب للحظ ، متقدم فى فنون عقلية ونقلية ، متعدد المزايا سديد البحث ، كثير الحفظ ، صحيح التصور ، بارع الخط ، مغرى بالتجلة ، جواد ، حسن العشرة ، مبدول المشاركة ، مقيم لرسم التعين ، عاكف على رعى خلال الأصالة ، مفخر من مفاخر التخوم المغربية ، قرأ القرآن ببلده على المكتب ابن برال والعربية على المقرئ الزواوى وغيره ، وتأدب بأبيه « ويمضى فى ذكر العلماء الذين أخذ عنهم ابن خلدون .

وفى أواخر الباب السادس من القسم الثانى يقول المقرئ ضمن حديثه عن مدينة تلمسان « وبها ولدت



أركان العلم لكارل بيرسن

بمقام
الدكتور فواد زكريا

أستاذ مساعد بكلية الآداب بجامعة عين شمس

تقديم

المفاهيم الرئيسية في العلم الطبيعي ، ويرى إلى مناقشة المشكلات الهامة لمنطق البحث العلمي ، وبيان موقع العلم الحديث في الحضارة التي يعيشها الإنسان اليوم .

ولقد كان الجو الفكري الذي ظهر فيه الكتاب هو ذلك الجو المميز لإنجلترا في نهاية القرن التاسع عشر ، حيث ظهرت نزعة مثالية قوية سيطرت على الجامعات الإنجليزية الكبرى ، وقادتها فئة من الهيجليين الإنجليز المتأخرين . ولا يمكن أن يفهم هذا الكتاب على حقيقته إلا إذا نظر إليه بوصفه رد فعل على هذه النزعة المثالية التي اعتقد مؤلف الكتاب أنها من أكبر العقبات التي تحول دون تقدم العلم . وسنجد فيما بعد أن آراء المؤلف نفسه لم تتعد كثيراً عن المثالية الفلسفية ، بل اتخذت في كثير من الأحيان صبغة ذاتية متطرفة ، وإن لم يتنبه هو ذاته إلى هذه النتيجة . وعلى أية حال فقد كان هذا الكتاب من العوامل الهامة التي ساعدت على تغيير المناخ الفكري في إنجلترا ، وعلى إرساء دعائم فهم معين للعلم ما زال يجسد له أنصاراً كثيرين في البلاد الأنجلوسكسونية - وأعني به النظرة التجريبية التي تمتد جذورها إلى القرن السابع عشر ، والتي تمثل صفة من

في كل عصر يحرز فيه العلم تقدماً كبيراً في الميدان النظري والميادين التطبيقية ، نجد مجموعة من العلماء الذين لا يكتفون بالإسهام في دفع عجلة الكشف العلمي إلى الأمام ، وإنما يقومون أيضاً بعملية نقد ذاتي يتأملون فيها حدود العلم ويراجعون مناهجه ويحددون موقعه بين سائر أوجه النشاط الفكري والروحي والمادى للإنسان . ولقد كان القرن التاسع عشر فترة تقدم علمي لا شك فيه ، ومن هنا كان من الطبيعي أن يظهر فيه بين الحين والحين عالم لا يكتفى بممارسة الكشف العلمي ، بل يحاول أن يتلمس الموقع الحقيقي للعلم بعد ذلك الشوط الطويل الذي قطعه ، فيقتحم بذلك تلك الأرض التي تصل بين العلم وبين الفلسفة ، ويغدو عالماً متفلسفاً أو فيلسوفاً علمياً .

والكتاب الذي نعرضه هنا مثل بارز من أمثلة عملية النقد الذاتي التي قام بها العلماء في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر . فهو يهدف إلى أن يشرح للعلماء ، ولغير المتخصصين في العلم ، وللمشتغلين بالفلسفة وبشئون الفكر عامة ، المعاني المحددة لعدد كبير من

الصفات الملازمة لتفكير البلاد الناطقة بالإنجليزية .
وإذا كانت بعض المناقشات التي تضمنها هذا الكتاب
قد فقدت قيمتها لأن تقدم العلم تجاوزها بمراحل ،
فلا شك في أن موقفه الفكري العام له في تراث الإنسانية
أهمية فائقة لارتباطه باتجاه من الاتجاهات الدائمة للفكر
الفلسفي .

حياة بيرسن ومؤلفاته

ولد كارل بيرسن في لندن عام ١٨٥٧ ، لأب
كان محامياً إنجليزياً مشهوراً . وتلقى العلم في « الكلية
الجامعية » University College في لندن ، ثم في
جامعة كيمبردج ، حيث أظهر مقدرة كبيرة في فروع
متعددة ، منها التاريخ والأنثروبولوجيا والاجتماع
والفلسفة والعلوم الرياضية . وقد عين في عام ١٨٨٢
أستاذاً للهندسة النظرية بالكلية الجامعية بلندن ، ثم عين
في عام ١٨٨٤ أستاذاً لكرسي الرياضة التطبيقية والميكانيكا
بنفس الكلية . وفي الفترة من عام ١٩١١ إلى عام ١٩١٣
كان يشغل كرسي « جولتن » Galton لعلم تحسين
السلالات Eugenics بالكلية ذاتها . وخلال الفترة
الطويلة لاشتغاله بالتدريس الجامعي ، كان يلقي
محاضرات على الطلبة وجماهير المثقفين يعرض فيها
الأسس الهامة لمنهج البحث العلمي ، ويشرح أهم المفاهيم
المستخدمة في العلوم الطبيعية . وعلى أساس هذه
المحاضرات تبلور في ذهنه كتاب « أركان العلم » الذي
نقدمه في هذا البحث .

وإذا كان هذا الكتاب هو مصدر شهرة بيرسن في
ميدان الفلسفة والبحث في المناهج العلمية ، فقد اشتهر
بين العلماء أنفسهم لأسباب مختلفة تماماً ، أولها أنه كان
من الرواد الأوائل لعلم تحسين السلالات ، الذي كان
مؤسسه أستاذه « جولتن » ، وثانيها - وأهمها - أنه قام
بأبحاث لها أهميتها الكبيرة في علم الإحصاء النظري
والتطبيقي ، ولا سيما في ميدان تطبيق المناهج الرياضية

الإحصائية على العلوم البيولوجية . وبعد بيرسن أول
رواد علم الرياضة البيولوجية Biometrics ، وقد
أنشأ مجلة بهذا الاسم (Biometrika) ظل رئيساً
لتحريرها من عام ١٩٠٢ حتى وفاته في عام ١٩٣٦ ،
كما كان في الفترة من ١٩٢٥ إلى ١٩٣٠ رئيساً لتحرير
مجلة « حوليات علم تحسين السلالات » Annals of
Eugenics فضلاً عن إشرافه على معمل تحسين
السلالات بعد وفاة جولتن ، وقيامه فيه ببحوث هامة ،
منها تطبيقه لمبادئ هذا العلم على أستاذه جولتن في
الكتاب الذي ألفه عن حياته ، والذي سيرد في قائمة
مؤلفاته .

وأهم مؤلفات كارل بيرسن ، بالإضافة إلى
مقالاته العلمية العديدة ، الكتب الآتية :

١ - أبحاث في الملكة البشرية وتطورها (١) (١٨٨٣)
Inquiries into the Human Faculty and its
Development

٢ - الأساس الأخلاقي للاشتراكية (١٨٨٥)
The Moral Basis of Socialism

٣ - الاشتراكية نظرياً وعملياً (١٨٨٧)
Socialism in Theory and Practice

٤ - احتمالات الموت ودراسات أخرى في التطور
(١٨٩٧)

The Chances of Death and other Studies in
Evolution.

٥ - الحياة القومية من وجهة نظر العلم (١٩٠١)
National Life from the Standpoint of Science

٦ - حياة فرانسيس جولتن ورسائله (في ثلاثة
مجلدات . ١٩١٥ - ١٩٢٥)
Life and Letters of Francis Galton

(١) يلاحظ أن الكتاب الرئيسي للسيرة فرانسيس جولتن ،
أستاذ بيرسن ، كان يحمل نفس هذا العنوان ، أي أن هذا الكتاب
تعليق على كتاب « الملكة البشرية وتطورها » لجولتن .

منهجاً منطقياً سليماً ، ويعالج ما يحيط به من مشكلات اجتماعية وفردية بنفس الأسلوب الذي يعالج به العالم الطبيعي ما يعرض له من المشاكل .

ولا غناء لمجتمع يهدف إلى النهوض بنفسه عن اتباع الأسلوب العلمي في كل الأمور . صحيح أننا نسمع أصواتاً كثيرة تردد - بأساليب مختلفة - الفكرة القائلة إن للعلم مجالاً محدوداً لا يتعداه ، وأن هناك وسائل أخرى تعيننا على شق طريقنا في ذلك الميدان الواسع الذي لا يسعنا فيه العلم . غير أن بيرسن ، وإن اعترف بقصور العلم وعجزه في ميادين متعددة ، يؤكد تأكيداً قاطعاً أن جهل العلم بمجال ما يعني أن أى منهج آخر يجهل هذا المجال بدوره ، ويعجز عن إرشادنا فيه . وعلى أية حال فمن الخطأ الاعتقاد بأن جهل العلم حالياً يعني أنه سيظل إلى الأبد جاهلاً في المستقبل . فليس لنا أن نقطع بأن هناك ميادين معينة ستظل مستعصية على العلم إلى الأبد ، وبأن هناك أنواعاً أخرى من المعارف غير العلمية هي التي تهدينا في هذه الميادين : ذلك لأن قدرات العلم لا حدود لها ، وكل ما في الأمر أن هذه القدرات تتكشف بالتدريج ، وتقضى وقتاً وجهداً طويلاً . أما إذا ظلت هناك أمور يقف أمامها العلم عاجزاً ، مهما بلغت درجة تطوره ، فإن هذه الأمور تكون من ذلك النوع الذي يستعصى على المعرفة البشرية ، ولن يعيننا في فهمها أى منهج آخر غير العلم . ولعل أشهر أنواع المعرفة غير العلمية هي الميتافيزيقا التي اتخذ منها الفلاسفة أداة لمنافسة العلم ، ومرشداً للسير في المجالات التي يعجز عن إرشادنا فيها المنهج العلمي . ولكن بيرسن يؤكد أن الميتافيزيقا لا يمكن أن تسمى معرفة بأى معنى من المعاني ، وإنما الميتافيزيقا نوع من الشعر غير الواعي بذاته . والفارق بين المفكر الميتافيزيقي والشاعر هو أن الثاني ينفع المجتمع إذ يقدم إليه تبصراً في أمور قد تكون مرتكزة على حقائق علمية ، أما الأول

أما الكتاب الذي نقدمه في هذا البحث ، وهو « أركان العلم » The Grammar of Science ، فقد ظهرت طبعته الأولى عام ١٨٩٢ ، ثم ظهرت له طبعة ثانية في عام ١٩٠٠ ، أضاف فيها فصلين عن التطور ، وفي هذين الفصلين عالج العلوم البيولوجية بنفس المنهج الذي عالج به العلوم الطبيعية في بقية فصول الكتاب . ولكن النتائج التي توصل إليها في مجال البيولوجيا لم تكن مرتكزة على أساس متين ، لذلك أصدر بيرسن طبعة ثالثة للكتاب في عام ١٩١١ حذف فيها هذين الفصلين ، وأضاف فصلاً آخر عن الأفكار الثورية الجديدة في علمي الفيزياء والفلك ، وهي الأفكار التي بدأت في الظهور بعد مرحلة التحول الكبرى التي شهدتها مطلع القرن العشرين . ولقد كان بيرسن يعتزم إصدار جزء آخر لهذا الكتاب يعالج فيه علوم الحياة في ضوء آخر ما وصلت إليه من تطورات ، ولكنه لم ينفذ خطته هذه لأسباب غير معلومة . لذلك ظلت هذه الطبعة الثالثة هي الطبعة المعتمدة لهذا الكتاب . وقد اعتمدنا في هذا البحث على طبعة معادة (reissue) لها ، نشرتها مكتبة Meridian Books (بنويويورك) في عام ١٩٥٧ .

الأفكار الرئيسية في كتاب « أركان العلم »

منذ الصفحات الأولى لكتاب « أركان العلم » ، لا يترك بيرسن أى مجال للشك في إيمانه المطلق بالعلم من حيث هو وسيلة الإنسان الوحيدة لحل مشكلاته . فالعلم أفضل سبيل إلى تعويد المرء الموضوعية والنزاهة في أحكامه ، وتحليصه من التحيز والنظرة الشخصية إلى الأمور . وإذن فمن الصفات الأساسية التي ينبغي أن تتوافر في المواطن الصالح ، أن تكون نظرتة إلى الأمور علمية . ولا يتعن ، من أجل تحقيق هذا الهدف ، أن يكون المرء عالماً محترفاً أو متخصصاً ، وإنما يكفي أن يعالج الأمور بالطريقة الموضوعية ، ويستخدم في تفكيره

فيضر المجتمع لأنه شاعر لا يعرف بوظيفته الحقيقية ، بل يصوغ الشعر في لغة العقل . ويذهب بيرسن في تأكيده لأهمية العلم إلى حد القول أن الشعر نفسه ينبغي أن يبني على حقائق العلم ، بل إن العلم أكثر إرضاء لحاستنا الجمالية ، ولشعورنا بالتوافق والانسجام ، من الشعر ذاته ، لأنه هو وحده الذي لا يتناقض مع الملاحظة والتجربة ، وهو وحده الذي يستطيع ضم كل عناصر تجربتنا في نسق منسجم متآلف .

وقائع العلم

يرتبط تفكير بيرسن ارتباطاً وثيقاً بالمذهب التجريبي الإنجليزي في صورته التقليدية الموروثة عن هيوم في القرن الثامن عشر وجون استورت مل في القرن التاسع عشر . وأوضح مظاهر تأثيره بهذا التراث التجريبي الإنجليزي اعتقاده بأن العناصر الوحيدة التي يمكن أن تسمى « حقيقية » real بالمعنى الصحيح في هذا العالم هي الانطباعات الحسية sense-impressions . فالسبورة ليست جسماً أو جوهرًا واحداً له صفات معينة ، وإنما هي قبل كل شيء لون وملمس ووزن وصلابة وحرارة . وإذا كنا عادة ننسب هذه الصفات إلى جوهر معين يحملها كلها ، فإن التفكير الصحيح يثبت لنا أنه لا يوجد من وراء هذه الانطباعات شيء . فهي آخر حد تصل إليه معرفة الإنسان . وإذن فالشرط الأساسي لإدراك حقيقة هذه السبورة هو وجود انطباعات حسية مباشرة تتخذ نقطة بداية للإدراك ، ثم « استنتاج » إمكان تلقي انطباعات أخرى لو توافرت الظروف الملائمة له : مثل استنتاج أن من الممكن كسر خشب السبورة أو حرقه إذا تهيأت الظروف اللازمة لذلك :

ولكل انطباع حسى مباشر تأثير مخزن في الذاكرة ، بحيث تبعث هذه التأثيرات المخزنة من جديد لتكون جزءاً كبيراً مما نطلق عليه اسم « الموضوع الخارجى » .

ومن هنا كان بيرسن يتفق مع « لويد مورجان » على تسمية الموضوع الخارجى باسم « المركب » construct ، أعنى ما يجمع في تكوينه بين انطباعات مباشرة ، وانطباعات قديمة مخزنة . ولا ينكر بيرسن أهمية دور الاستدلالات العقلية في تكوين ما نسميه بالموضوعات الخارجية : « فنحن عندما نذكر أن كل محتويات ذهننا مبنية آخر الأمر على انطباعات حسية ، فإننا نحصر في الوقت نفسه على تأكيد أن الذهن قد انتقل ، عن طريق التصنيف والعزل ، إلى إدراكات عقلية بعيدة كل البعد عن الانطباعات الحسية التي يمكن تحقيقها مباشرة . فمحتويات الذهن في أية لحظة أبعد تماماً عن أن تكون مطابقة لنطاق الانطباعات الحسية الواقعية أو الممكنة في تلك اللحظة . ونحن نستخلص على الدوام من انطباعاتنا المباشرة والمخزنة استدلالات بشأن الأشياء التي تتجاوز نطاق التحقيق المباشر بالحس ، أى أننا نستدل على وجود أشياء لا تنتمي إلى العالم الموضوعى ، أو لا يمكن على أية حال التحقق بانطباع حسى مباشر من أنها متممة إليه في اللحظة الراهنة^(١) . ويرى بيرسن أن مهمة العلم الحقيقية هي تصنيف محتويات الذهن هذه وتحليلها ، والقيام بمقارنات واستدلالات دقيقة من الانطباعات الحسية المخزنة ، ومن الإدراكات العقلية المبنية عليها . أى أنه ، مع اعترافه بأن الانطباع الحسى هو الحقيقة الأولى لكل إدراك ، يؤكد أن هذا الانطباع لا يصبح موضوعاً للعلم إلا بعد أن يصل إلى مرحلة الإدراك العقلى conception ، أو الإدراك الحسى perception على الأقل :

ومن الطبيعى أن يؤدي هذا الموقف الذى اتخذته بيرسن منذ البداية إلى نتائج ذاتية مثالية واضحة : فليس في وسعى أن أدرك إلا وعيى الخاص ، أما وعي الآخرين فيدرك نتيجة استدلال فحسب^(٢) ، وأما العالم

(١) أركان العلم ، ص ٥١ - ٥٢ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٥٠ .

تمر بأعصاب الحس حتى المخ . فهذا هو القول العلمي الوحيد الذى يمكن الإدلاء به بشأن ما يوجد وراء الانطباعات الحسية» (١).

هذه إذن صورة العالم عند كارل بيرسن . انطباعات حسية مباشرة هي الأساس الوحيد لمعرفتنا ، واختزان لهذه الانطباعات فى الذهن البشرى ، ثم إجراء تركيبات ومقارنات ذهنية بين الانطباعات المخترنة تتكون منها العناصر الأولية لكل بحث علمى . فالعلم إذن يتعلق بتحليل وتصنيف تلك المركبات الذهنية التى ترتد آخر الأمر إلى انطباعات حسية مباشرة ، وإن كانت صورتها الراهنة تختلف عنها كل الاختلاف . ولعلنا قد أدركنا بوضوح مدى اقتراب هذه الصورة للعالم من تلك الصورة المناظرة لها عند التجريبيين الإنجليز ، ولا سيما هيوم ، ومدى وثوق الصلة بين مهمة العلم ، كما يحددها بيرسن ، ومثلتها عند الوضعيين فى أواخر القرن التاسع عشر (ولا سيما العالم الألمانى إرنست ماخ Mach) وفى أواسط القرن العشرين (ولا سيما الفيلسوف الإنجليزى آير Ayer) . ولن نتعرض هاهنا لتقد هذه الصورة للعالم وهذا التحديد لمهمة العلم ، وحسبنا أن نوضح ذلك الأساس النظرى الذى تقوم عليه فلسفة بيرسن العلمية ، وهو أساس ستقوم فيما بعد بتحليل مفصل له .

القانون العلمى

هل يوجد القانون العلمى فى الطبيعة ذاتها ، أو فى الذهن البشرى الذى يهتدى إليه ؟ وهل هناك فارق أساسى ، فى هذا الصدد ، بين القانون العلمى وبين القانون التشريعى ؟ يؤكد بيرسن أن هذين النوعين من القانون متشابهان فى صفة أساسية ، هي أن كلا منهما لا وجود له قبل تعبير الإنسان عنه ، ولا معنى له إلا

الخارجى فهو فى نظره « فكرة مزعومة » . ذلك لأن أقصى ما يمكننا أن نقرب به من ذلك العالم المسمى بالخارجى هو أطراف أعصابنا الحسية . وهو يشبه موقفاً بموقف عامل « التليفون » الذى لا يتصل بالمتحدثين إلا من خلال الطرف المحاور له من أسلاك « التليفون » . بل إننا فى موقف أسوأ من موقف صاحبنا هذا : إذ أننا لم نخرج أبداً من مركز « التليفون » ولم نشاهد أبداً واحداً من أولئك المتحدثين الذين تصلنا أصواتهم من خلال الأسلاك . فالعالم الخارجى بالنسبة إلينا ، كما هو بالنسبة إلى هذا العامل ، هو مجموع الرسائل أو المكالمات التى تنقلها الأسلاك (أو الأعصاب) إلينا حيث نكون . « فالرسائل تتوالى علينا من ذلك العالم الخارجى المزعوم فى صورة انطباعات حسية ، ونقوم نحن بتحليل هذه الرسائل وتصنيفها واختزانها وإجراء الاستدلال عليها . غير أننا لا نعرف شيئاً على الإطلاق عن طبيعة « الأشياء فى ذاتها » ، وما يمكن أن يوجد عند الطرف الآخر من نظام الأسلاك التليفونية الخاص بنا» (١).

وإذن فمعرفتنا تقتصر على ما تنقله إلينا الأعصاب فى أطرافها القريبة منا ، أما ما يقع فى الطرف الآخر منها ، فيظل غير معروف وغير قابل لأن يعرف . وعالم الانطباعات الحسية هذا مغلق علينا تماماً ، ولا أمل لنا فى أن نبعد عنه خطوة واحدة . وإذن ففكرتنا عن العالم الخارجى ليست إلا « إسقاطاً » منا لانطباعاتنا الحسية خارجنا ، ولا يوجد أساس للتمييز بين ما يوجد داخلى وما يوجد خارجى سوى « كمية الانطباع المباشر» (٢) . أما ما يسميه الميتافيزيقيون بالأشياء فى ذاتها ، فلا نعرف نحن عنه إلا صفة واحدة ، هي « القدرة على تكوين انطباعات حسية ، وبعث رسائل

(١) المرجع نفسه ، ص ٦٢ .

(٢) ص ٦٥ .

فكرة العلية

لأنه مرتبط بذهن الإنسان « فالقانون العلمي : هو تليخيص أو تعبير موجز عن العلاقات والتعاقبات بين مجموعة معينة من الإدراكات الحسية والعقلية ، ولا وجود له إلا عندما يصوغه الإنسان »^(١). ولما كان بيرسن يلغى فكرة الأشياء في ذاتها ، ويرى الطبيعة متوقفة على ملكات الإنسان في الإدراك والاستعادة ، فإن القانون الطبيعي في نظره متوقف بدوره على هذه الملكات ، ولا صلة له بأى شيء يخرج عن نطاق الذهن البشرى : وعلى ذلك فإن القانون الطبيعي لا تكون له صحة مطلقة إلا بالنسبة إلى نوع معين من الملكة الإدراكية ، هو ذلك النوع الذى يتوافر للإنسان سوى :

ولا يعنى بيرسن بهذا التعبير الأخير أن عملية الوصول إلى القانون العلمي عملية ذهنية فحسب ، بل يعنى أيضاً أن القانون ذاته ، بعد التوصل إليه ، ينطوى على ربط بين وقائع طبيعية وبين إدراكات عقلية تبعد تماماً عن المجال الخاص بهذه الوقائع . فالقانون العلمي ليس كشافاً لعلاقات موجودة في طبيعة الأشياء ، وإنما هو « اختراع » لهذه العلاقات ، وهو وصف مختصر لطريقة تعاقب الانطباعات الحسية في مجال معين ، أو اختزال ذهني يحل لدينا محل الوصف المطول لتعاقبات الانطباع الحسى^(٢). وإذن فما يقوم به العالم عند وضعه قانوناً طبيعياً هو أن يدرس مجموعة من الظواهر ، ويصنفها ويحللها ويكشف العلاقات والتعاقبات بينها ، ثم يصف أكبر عدد منها بأبسط طريقة ممكنة . ومن هنا كان من الخطأ الفادح أن نتحدث عن القانون العلمي وكأنه « يحكم » الطبيعة : إذ هو لا يعدو أن يكون « وصفاً » للمجرى العادى لإدراكاتنا ، لا « تفسيراً » لها .

تقتصر مهمة القانون في معناه العلمي - عند بيرسن - على وصف تعاقبات الإدراكات الحسية عن طريق اختزال ذهني . ولما كان العلم يقتصر على الوصف ، ولا يفسر شيئاً ، فمن الطبيعي ألا ننتظر منه تعليلاً للترتيب الذى تحدث به هذه الإدراكات ، أو إيضاحاً لعلّة تكرار هذا الترتيب . وبعبارة أخرى فليس من مهمة العلم أن يصفى عنصر الضرورة على تعاقب انطباعاتنا الحسية . وعلى ذلك فإن ما يسمى بالعلية ليس إلا ملاحظة حدوث تعاقب معين وتكرار حدوثه في الماضي . أما أن هذا التعاقب سيستمر في المستقبل ، فهذا ما يستحيل أن نجزم به ، وإنما هو موضوع للاعتقاد أو الإيمان نعر عنه بمفهوم « الاحتمال » . وليس في وسع العلم مطلقاً أن يبرهن على وجود أية ضرورة كامنة في التعاقب ، أو أن يثبت بأى يقين مطلق أن من الضروري تكرار هذا التعاقب فيما بعد . فالعلم بالنسبة إلى الماضي وصف ، وبالنسبة إلى المستقبل اعتقاد^(٣).

ومع ذلك فإن للعلية مفهوماً شعبياً يشيع بين الناس ، ويرتكز على ملاحظة قدرتنا على إحداث أمور معينة بإرادتنا ، مثل رفع الحجر باليد عندما نريد ذلك : فالحوادث التى تتعاقب في هذه الحالة تبدو راجعة إلى فعل خاص أقوم به ، وأحدثه ، وأسببه ، أى أن قوتى هى التى أدت إلى حدوث هذا التعاقب . وحتى لو سقط الحجر من يدي وكسر النافذة ، فإن الفهم الشعبى لفكرة العلية يحكم في هذه الحالة بأن سبب هذا الكسر هو الحجر المتحرك ، بحيث يظل لفكرة الإرغام أو الإيجابار دور في هذه الحالة أيضاً ، مع أن كل ما يمكن قوله من وجهة النظر العلمية هو أن جزئيات الحجر كانت تتحرك بطريقة معينة نحو جزئيات الزجاج ، وبعد اصطدامها بها أصبحت نفس الجزئيات تتحرك

(١) ص ١١٣ .

(١) ص ٨٢ .

(٢) ص ٨٧ .

بطريقة مختلفة كل الاختلاف . وإذا كان في وسعنا أن نصف طريقة حدوث هذا التغير ، فليس في استطاعتنا أن نقرر « لماذا » حدث . وأى إقحام لفكرة الضرورة أو القوة يقضى تماماً على الطابع العلمي لأحكامنا . ومع ذلك فإن تاريخ الفلسفة حافل بأمثلة هذا الفهم الباطل الذي يخلط بين المفهومين الشعبي والعلمي للعلية : فأرسطو حين يعجز عن تعليل حدوث الحركة في البداية ، يدخل فكرة المحرك الأول . ويستمر هذا الخلط حتى القرن التاسع عشر ، حين نجد فيلسوفاً مثل شوبنهاور يجعل من الإرادة مبدأ كونياً ، « ويضع الإرادة من وراء جميع مظاهر الكون ، تماماً كما يفعل البدائي الذي يفترض وجود إرادة إله العواصف من وراء كل عاصفة » (١) .

على أنه ليس يكفي أن نقرر أن الخلط ظل سائداً في فهم الأذهان لفكرة العلية منذ أقدم العصور حتى عصرنا الحالي ، وإنما الواجب أن نبحث عن تعليل لهذا الخلط المتأصل في النفوس . والتعليل الذي يأخذ به بيرسن هو التعليل العملي : ففكرة العلية ، في معناها الشعبي الشائع بين الناس ، راجعة أساساً إلى اعتبارات عملية تجعل من المحتم على الكائن المفكر أن يضمنى اطراداً ضرورياً على تعاقب إدراكاته . فالأصل في فكرة العلية كما تشيع في الأذهان ، هو إذن ضرورة عملية تعمل على تجسيمها في صورة ضرورة موجودة في الأشياء ذاتها . وتبلغ هذه الضرورة العملية حداً يستحيل معه أن نفهم بقولنا عالماً يقتدر إلى فهم العلة والمعلول (٢) ومع ذلك فإن هذا النظام المطرد بأسره ليس إلا مسألة تجربة ، واعتقادنا به ليس في حقيقته إلا اقتناعاً مبنياً على الاحتمال .

أما الفهم العلمي لفكرة العلية عند بيرسن فإنه يتفق إلى حد بعيد مع تصور جون استورت مل القائل إن

(١) ص ١٢١ .

(٢) ص ١٥٢ .

العلة هي السابق المطرد uniform antecedent . وهو يصوغ هذا الفهم على النحو الآتي : « حينما يكون تعاقب الإدراكات د ، ه ، و ، ز مسبوقةً بلا تخلف بالإدراك ج ، أو تكون الإدراكات ج ، د ، ه ، و ، ز حادثة دائماً بهذا الترتيب ، أي تكون نظاماً مطرداً (routine) للتجربة ، يقال إن ج هي سبب د ، ه ، و ، ز ، بينما توصف الأخيرة بأنها نتائجهما » (١) .

هذا المعنى الذي ينبغي ، في نظر بيرسن ، أن نفهم به العلية ، يؤدي إلى اتساع نطاق العلية وانتشارها على نحو يتجاوز كثيراً نطاق « السبب المباشر » الذي تتصوره الأذهان العادية لكل ظاهرة . وما دامت المسألة مسألة تعاقب ، فن الطبيعي ألا تقتصر ، في تحديدنا للعلة ، على الظاهرة السابقة مباشرة فحسب ، بل إن كل الظواهر السابقة يمكن أن تكون أسباباً متعاقبة ، وبهذا تتسلسل العلل حتى آخر حد يمكن أن تصل إليه المعرفة الراهنة . ولنضرب لذلك مثلاً : فلو تعقبت علة نمو شجرة في حديقتي ، لوجدت هذه الشجرة راجعة إلى وجود الحديقة ذاتها ، والحديقة ترجع إلى وجود المدينة ، وهكذا تظل سلسلة العلل تمتد مكانياً إلى ما لا نهاية . كذلك فإن نمو الشجرة يرجع إلى اتصاف التربة بخصائص معينة تتصل بالتكوين الجيولوجي في العصور المختلفة ، وبذلك ترجع سلسلة العلل إلى الوراء في الزمان إلى ما لا نهاية . وهكذا فإن تعقب علة ظاهرة واحدة يجرنا إلى البحث في الكون بأسره . ومع اعترافنا بأن العلم لا يحاول التوسع في بحث العلل إلى هذا الحد ، فن الواجب أن نتذكر هذه الحقيقة حتى ندرك مدى ارتباط ظواهر الكون بعضها ببعض ، ومدى تماسك الفروع المختلفة للمعرفة البشرية .

(١) ص ١٣٠ .

بل إن الصفة الأساسية لها هي الفردية . وأقصى ما يمكننا أن نجد بين ظواهرها هو درجات متفاوتة من التشابه likeness ، أما التماثل sameness فلا وجود له .

هاتان النتيجةتان الهامتان تستبعان تعديلاً أساسياً في مفهوم العلية : فالعلة والمعلول في تجاربنا الإدراكية المألوفة لا يدلان إلا على تشابه متفاوت في الدرجة ، لا على تكرار مطلق . وقانون العلية ليس إلا اقتطاعاً من التجربة ، ولا يكون ماهية التجربة ذاتها . والمشكلة الحقيقية لا تنحصر في السؤال القائل : هل يؤدي السابق ، المسمى بالعلة ، إلى تكوين اللاحق ، المسمى بالمعلول ؟ وإنما الأهم من ذلك أن نتساءل : ما هي الدرجة أو ما هو الحد الذي يؤدي فيه تشابه السابق إلى تشابه اللاحق ، وإلى أي مدى يؤدي تنوع أحدهما إلى تنوع الآخر ؟ ففي الحالات التي لا يؤدي فيها تنوع السابق إلى أي تأثير في اللاحق يكون هناك استقلال تام ، وفي الحالات التي يؤدي فيها تنوع السابق إلى تنوع مطابق تماماً لللاحق يكون هناك اعتماد تام . غير أن الاستقلال التام والاعتماد التام حالتان متطرفتان ، تمثلان في واقع الأمر حداً عقلياً للمعرفة . أما في الحالات الفعلية التي يصادفها العالم في أبحاثه الواقعية ، فلا وجود لمثل هذه الحالات المتطرفة ، وإنما توجد درجات لا نهاية لها من الارتباط بين الظواهر ، وهي درجات متفاوتة اقتراباً من أحد هذين الحدين العقليين وابتعاداً عن الآخر .

وهكذا يستعوض بيرسن عن مفهوم العلية - الذي يراه مفهوماً عتيقاً - بمفهوم الارتباط correlation ، الذي يؤكد أنه أوسع نطاقاً بكثير من المفهوم القديم ، لأنه يضم في داخله كل العلاقات التي تقع بين حدى الاستقلال المطلق والاعتماد المطلق . وعلى حين أن الاكتفاء بفكرة العلية لم يكن يتيح تحديداً كميّاً لدرجة الاعتماد أو الاستقلال بين الظواهر ، فإن فكرة

ومن جهة أخرى فمن الواجب ألا نتصور هذا التعاقب الذي تولد عنه في أذهاننا فكرة العلة والمعلول ، على أنه تعاقب مطرد بين عناصر متماثلة تماماً . فالواقع أن التماثل المطلق بين عناصر التجربة مستحيل ، وإنما هناك تشابه متفاوت درجته ، ولا يصل أبداً إلى حد التكرار الكامل للعناصر الماضية . ومن المحال أن تتضمن التجارب العلمية المتكررة عوامل متماثلة في كل شيء ، بل هي تنطوي دائماً على قدر من التنوع ، مهما كان طفيفاً^(١) . فأساس الموجودات إذن هو الفردية ، والتشابه بينها أمر نسبي يتوقف على مدى دقة وسائل التصنيف والقياس ، بحيث أن هذه الوسائل لو ازدادت في المستقبل دقة لبدا لنا أن ما نسميه اليوم متماثلاً هو في حقيقة الأمر مختلف . وبالاختصار ، فما نسميه بالطبيعة يتألف من عناصر وظواهر لكل منها فرديته الخاص ، ولا يمكن أن يتكرر واحد منها أكثر من مرة واحدة ، وإن كنا نكتفي من أجل تحقيق أغراضنا العملية بقدر من التشابه بين هذه الظواهر ، ونتجاهل ما بينها من فروق فردية أو نعجز عن إدراك هذه الفروق نتيجة لقصور ما في متناول أيدينا من أدوات .

الارتباط بدلا من العلية

في وسعنا أن نستخلص من المناقشة السابقة لفكرة العلية نتيجتين أساسيتين تتعلقان برأى بيرسن الخاص في العلية :

الأولى هي أن ما يسمى بالعلة لا يقتصر في حقيقة الأمر على العنصر السابق مباشرة للظاهرة المراد تعلقها فحسب ، بل إن سلسلة العلة تمتد نظرياً ، في المكان والزمان ، إلى ما لا نهاية .

والثانية أن الطبيعة لا تعرف اطراداً أو تماثلاً أو هوية تامة بين الظواهر والتكرار المطلق فيها مستحيل ،

(١) ص ١٥٣ .

الارتباط تمكن من التعبير بصيغة رياضية دقيقة عن موقع الظواهر موضوع البحث بين هذين الحدين المتطرفين . ففي حالة العلية نجد أن الظواهر إما أن تكون خاضعة لهذه العلاقة أو لا تكون ، أما إذا استعصنا عن العلية بالارتباط فإن المجال يتسع لعدد لا نهاية له من الحالات الوسطى التي تراوح بين هذا الحد المتطرف وذاك . كذلك يمكننا ، بفضل فكرة الارتباط ، أن نربط الظاهرة الواحدة بعدد كبير من الظواهر الأخرى التي قد يكون لكل منها دور متفاوت الدرجة في إحداث الظاهرة الأولى ، وهو ما يتفق مع الفهم الواسع لفكرة العلية ، بما يؤدي إليه من تسلسل لا يقف عند حد ، على حين أن المفهوم القديم للعلية يقتصر على الربط بين ظاهرتين أو مجموعتين من الظواهر فحسب . ومن جهة ثالثة فإن فكرة الارتباط تصلح للتعبير عن عالم لا يتضمن إلا عناصر فردية غير متكررة ، ولا يعترف فيه بالتماثل التام بين الظواهر ، على حين أن مفهوم العلية يفترض وجود أنماط متكررة بينها تجانس كامل . وبالاختصار . ففي فكرة الارتباط مرونة تفتقر إليها مقولة العلية الجامدة ، وفيها إحلال للفوارق الكمية محل التفسيرات الكيفية ، يتمشى مع الاتجاه العام للعلم الحديث .

الارتباط تمكن من التعبير بصيغة رياضية دقيقة عن موقع الظواهر موضوع البحث بين هذين الحدين المتطرفين . ففي حالة العلية نجد أن الظواهر إما أن تكون خاضعة لهذه العلاقة أو لا تكون ، أما إذا استعصنا عن العلية بالارتباط فإن المجال يتسع لعدد لا نهاية له من الحالات الوسطى التي تراوح بين هذا الحد المتطرف وذاك . كذلك يمكننا ، بفضل فكرة الارتباط ، أن نربط الظاهرة الواحدة بعدد كبير من الظواهر الأخرى التي قد يكون لكل منها دور متفاوت الدرجة في إحداث الظاهرة الأولى ، وهو ما يتفق مع الفهم الواسع لفكرة العلية ، بما يؤدي إليه من تسلسل لا يقف عند حد ، على حين أن المفهوم القديم للعلية يقتصر على الربط بين ظاهرتين أو مجموعتين من الظواهر فحسب . ومن جهة ثالثة فإن فكرة الارتباط تصلح للتعبير عن عالم لا يتضمن إلا عناصر فردية غير متكررة ، ولا يعترف فيه بالتماثل التام بين الظواهر ، على حين أن مفهوم العلية يفترض وجود أنماط متكررة بينها تجانس كامل . وبالاختصار . ففي فكرة الارتباط مرونة تفتقر إليها مقولة العلية الجامدة ، وفيها إحلال للفوارق الكمية محل التفسيرات الكيفية ، يتمشى مع الاتجاه العام للعلم الحديث .

ونستطيع أن نقول إن إصرار الباحثين . عندما تصادفهم ظاهرة معينة ، على أن يتساءلوا : ما سببها ؟ يؤدي بهم في كثير من الأحيان إلى أخطاء أو مواقف متحيزة كان يمكنهم التخلص منها بسهولة لو استعاضوا عن السؤال السابق بالسؤال : ما درجة ارتباطها بالظواهر الأخرى ؟ فالسؤال الأول يقتضى إجابة واحدة ، نهائية . قاطعة ، هي في معظم الأحيان مستحيلة بالنسبة إلى هذا الكون العظيم التعقيد . أما السؤال الثاني فمن الممكن الإتيان بجواب معقول عنه ، واكتساب معرفة عظيمة القيمة بشأنه . ولو تناولنا ظاهرة طبيعية معقدة مثل حالة الطقس : لوجدنا أن

المكان والزمان

المكان أساساً تعبير ذهني عن قيام ملكة الإدراك بفصل الانطباعات الحسية الموجودة معاً في مجموعات من الانطباعات المترابطة . ففكرة المكان في رأي بيرسن تتوقف أساساً على قدرة الملكة الإدراكية على التمييز والفصل بين المجموعات المختلفة للانطباعات الحسية . وأساس عملية الفصل والتمييز هذه هو التعود والتجارب السابقة . وهي بطبيعتها عملية ذهنية لا تنطبق على الواقع

نفسه ، وإنما تحدث لاعتبارات عملية : فذهنا يقوم بوضع حدود حول مجموعات معينة من الانطباعات ، وهى حدود « اعتبارية » لا تطابق أى شئ حقيقى فى عالم الانطباع الحسى أو الظواهر .

وبوافق بيرسن على رأى ليبنتس القائل إن المكان هو « ترتيب » الظواهر الممكنة الموجودة معاً . ومن الواضح أن فكرة الترتيب لا علاقة لها بوجود الظواهر ذاتها ، إذ أن من الممكن تصور هذه الظواهر بترتيب مخالف ، وعلى ذلك فالترتيب إنما ينتمى إلى طريقة الذهن فى إدراك الظواهر . فمن الواجب إذن أن نتخلى عن النظر إلى المكان على أنه فراغ هائل وضعت فيه الأشياء بطريقة لا صلة لها بمملكة الإنسان الإدراكية ، إذ أن المكان ليس شيئاً يضاف إلى الموضوعات الموجودة فيه ، وإنما هو لا ينفصل عن هذه الموضوعات من حيث هى مرتبة على النحو الذى تقتضيه قوانا الإدراكية . « وعلى ذلك فالقول إن الشئ « يوجد فى المكان » يعنى أن المملكة الإدراكية قد ميزته من مجموعات أخرى من الانطباعات الحسية ، التى توجد معاً وجوداً واقعياً أو ممكناً . وقد يجوز لنا أن نتصور أن للإحساسات وجوداً بدون أية ملكة إدراكية ، ولكن لن يكون هناك عندئذ ذلك النوع من الإدراك الذى نسميه بالمكان . » (١)

والنتيجة التى ترتب على ذلك هى القول إن المكان ينتمى إلى المملكة الإدراكية « الفردية » . فكيف حدث أن تشابهت طرق الإدراك الفردية هذه بين الناس - أو بعبارة أخرى ، لماذا كان المكان عندى وعندك متشابهاً ؟

يعلل بيرسن ذلك بقوله : « فى الصراع بين جماعة وجماعة ، وكذلك بين الجماعة وبيتها ، يكون من الواضح أن أية جماعة تجنى فائدة كبرى من الاتفاق الوثيق بين الملكات الإدراكية لأفرادها ، بينما تلحق أضرار كبيرة بالجماعة التى لا يتوافر لأفرادها مثل هذا الاتفاق ،

(١) ص ١٨٣ .

فتكون النتيجة الطبيعية استمرار بقاء الجماعة الأولى » (١) وهكذا يتصور بيرسن أن تشابه المكان بين الأفراد المختلفين راجع إلى عوامل اكتسبت فى مرحلة معينة من مراحل الصراع من أجل البقاء ، ويربط على نحو غريب بين الرأى المثالى عند « كانت » وبين نظرية التطور ، وذلك فى تعليقه الهزيل لاتفاق الأذهان على مكان واحد رغم أن كلا منها يدرك المكان الخاص به فحسب .

ويترتب على ذلك أن السؤال عن مدى ضخامة المكان سؤال لا معنى له . فالمكان ضخم بالنسبة إلى فقط . وأبعد النجوم ، وصفحة الكتاب الذى أمسك به ، هما بالنسبة إلى مجرد مجموعتين من الانطباعات الحسية ، والمكان الذى يفصل بينهما ليس فيهما ، وإنما فى طريقة إدراكنا . ومن المحال أن يكون المكان - كما يصوره بعض الكتاب - ممتداً إلى حد يتجاوز خيالنا ، إذ أنه فى واقع الأمر لا يمتد إلا بقدر ما تمتد ملكتنا الإدراكية . وعلى ذلك فإن سر المكان إنما يوجد فىنا ، وفى وعينا ، لا خارجنا .

وليس معنى ذلك أن بيرسن ينكر المكان اللامتناهى وإنما هو يعترف به ، وإن كان يؤكد أن هذا اللامتناهى هو المكان الذهنى أو الهندسى . ففى وسعنا أن نتصور مكاناً لامتناهياً فى الكبر ، أو انقساماً للمكان لامتناهياً فى الصغر ، ولكننا حين نفعل ذلك نكون قد انتقلنا من المكان الواقعى إلى المكان العقلى أو التصورى ، وإن كان هذا الانتقال يحدث فى كثير من الأحيان بطريقة لا شعورية ، فتكون النتيجة أخطاء لا حصر لها فى موضوع المكان اللامتناهى فى الكبر أو الصغر . وفى هذا المكان العقلى نتصور مجموعات الانطباعات الحسية على أنها محدودة بمسطحات ومحاطة بخطوط مستقيمة أو منحنية ، وهكذا يرتبط المكان التصورى ارتباطاً أساسياً بعلم الهندسة . وهنا قد يتساءل سائل : ولم كان علم الهندسة

(١) ص ١٨٤ .

التي تتمثل لنا بها الظواهر ذهنياً ، وكانت الأفكار التي نصف بواسطتها تغير المكان والزمان في ظاهرة الحركة أفكاراً هندسية ، أو قوالب نميز بها ونصنف محتويات تجربتنا الإدراكية الحسية التي تندرج كلها تحت ظاهرة « الحركة » المعقدة . فعلم هندسة الحركة هو بدوره وصف ذهني أو تصوري لما يحدث في عالم المدركات الحسية من تغيرات ، نستخدم فيه مفاهيم فكرية ك مفهوم السرعة velocity والعجلة acceleration والدوران rotation . . الخ . وإذن فما يطلق عليه اسم « حركة الأجسام » ليس حقيقة من حقائق الإدراك الحسي ، وإنما هو طريقة ذهنية أو تصورية نصف بها التغيرات التي تطرأ على مجموعات الانطباعات الحسية .

المادة

ينظر بيرسن إلى المادة matter على أنها بدورها مفهوم تصوري أو ذهني ، يستخدم في وصف انطباعاتنا الحسية ، ولا يطابقه وجود فعلي في الخارج . أما المادة التي يشيع وصفها بأنها علة الانطباعات الحسية فهي في رأيه كيان ميتافيزيقي لا معنى له من وجهة نظر العلم ، وفكرة لا تنقل عمقا عن أي « شيء في ذاته » وعن أي إسقاط . آخر للمعاني البشرية في مجال ما بعد المحسوس ، سواء أكان هو « القوة » أم « العقل اللامتناهي » أم « الإرادة » . . الخ .

ومن الشائع أن توصف المادة بأنها صلبة وغير قابلة للاختراق . وهاتان بالفعل صفتان تتميز بهما مجموعة كبيرة من أفراد فئة الانطباعات الحسية المسماة بالمادية ، غير أنهما لا تنتميان بالضرورة إلى كل أفراد هذه الفئة . فالصلابة وعدم القابلية للاختراق أمران نسيبان ، ولا يدلان على صفة مطلقة تنتمي إلى عالم الواقع . أما القول بأن المادة تتميز بالدوام والبقاء ، فهو في رأي بيرسن قد يكون راجعاً إلى استمرار الانطباعات الحسية لا إلى استمرار شيء غير مدرك من وراء هذه

بالضرورة علماً ذهنياً موضوعاته من صنع العقل وحده ؟ يجيب بيرسن على هذا السؤال بقوله إن الهندسة تقوم أساساً على فكرتين لا وجود لهما في التجربة ، هما فكرتا المماثلة sameness والاتصال continuity . ف مفهوم الخط ، مثلاً ، يفترض مماثلة تامة ، واتصالاً كاملاً ، بين كل أجزائه ، ولكن هذا الاتصال وهذه المماثلة لا وجود لهما إلا بالفكر ، أما التجربة فلا تعرف عناصر تقوم بينها مماثلة كاملة أو اتصال تام . « وهكذا لا نجد مفرأ من الاعتراف بالنتيجة القائلة إن التعريفات الهندسية نتائج لعمليات يمكن أن تبدأ في الإدراك الحسي ، ولكن حدودها لا يمكن أن تبلغ فيه . . . فالمفاهيم الأساسية للهندسة ليست إلا رموزاً تتيح لنا الوصول إلى تحليل تقريبي لانطباعاتنا الحسية ، ولكنه لا يمكن أن يكون تحليلاً مطلقاً لها . فهي اللغة الاختزالية العلمية التي نصف بها ونصنف ونصوغ خصائص تلك الطريقة في الإدراك ، التي نسميها بالمكان المدرك حسيًا . وصحتها — شأنها شأن كل المفاهيم الأخرى — إنما تكمن فيما تنتجها لنا من قدرة على تقنين التجربة الماضية والتنبؤ بالتجربة المقبلة . . . ولعلنا لن نجد مثلاً أفضل من الهندسة لإثبات أن العلم يصف عالم الظواهر بمساعدة مفاهيم لا تطابق أية حقيقة واقعة في الظواهر ذاتها » (١)

وما يقال على المكان يقال كثير منه على الزمان . فهما معاً طريقتان تميز بهما الملكة الإدراكية موضوعات إدراكها . وكل ما في الأمر أن المكان يدل على وجود إدراكاتنا معاً في زمان واحد ، والزمان يدل على تلاحق إدراكاتنا في موقع واحد من المكان — أي أن كلا من الفكرتين تعتمد في تصورهما اعتماداً أساسياً على الأخرى . والتصور الجامع بين الزمان والمكان هو الحركة ، أي تغير المكان مع تغير الزمان . ومن هنا كانت الحركة في رأي بيرسن هي الطريقة الأساسية

(١) ص ١٩٨ - ١٩٩ .

باركلى ، قد هاجم المادية لأسباب مضادة تماماً ، هي أنها تفتح الطريق للإلحاد ، وتسد الطريق أمام الإيمان الدينى . ومن المؤكد أن الذهن الفاحص يستطيع أن يستخلص دلالات كثيرة عميقة من هذه المقارنة بين فيلسوفين ينتميان إلى تراث فكرى واحد ، يحارب أحدهما المادية دفاعاً عن الدين ، ويحاربها الآخر دفاعاً عن العلم !

الأفكار الفيزيائية الحديثة

فيما بين الطبعة الأولى (١٨٩٢) والطبعة الثالثة (١٩١١) لكتاب « أركان العلم » ، حدثت ثورة كبرى فى علم الفيزياء قلبت مفاهيمه الأساسية رأساً على عقب . ولم يكن من السهل على من يكتب فى العقد الأول من القرن العشرين أن يدرك الأهمية الهائلة لنظرية النسبية وللكتشاف الضخمة فى ميدان الذرة والكهرباء والمغناطيسية . ومن هنا فلم يكن فى استطاعة بيرسن ، بل لم يكن من المنتظر منه ، أن يتمكن فى الفصل الذى أضافه فى الطبعة الثالثة عن المفاهيم الفيزيائية الحديثة ، من استيعاب هذه المفاهيم وإدراك دلالتها فى نفس الوقت الذى كان يجرى فيه تعديلها بسرعة لاهثة . ومبعث الطرافة فى هذا الفصل هو أنه يمثل رأى عالم تكونت معظم أفكاره فى ظل المفاهيم القديمة لعلم الفيزياء ، ويكشف عن وقع هذا الانقلاب الضخم فى أذهان علماء ذلك العصر .

ويلخص بيرسن رأيه فى التغيير الشامل الذى طرأ على علم الفيزياء بقوله : « على حين أنه خلال الجزء الأكبر من القرن التاسع عشر كان مفهوم « المادة » هو الذى يعد أساسياً فى علم الفيزياء ، وكانت لهذه المادة خاصية غير مألوفة تسمى بالكهرباء ، فانه يبدو اليوم أن الكهرباء ينبغى أن تعد أهم من المادة ، بمعنى أن ما كنا نعهده مادة أساسية ينبغى أن يتصور الآن على أنه

الانطباعات . وهو يضرب فى هذا الصدد مثلاً بالموجة : فعندما نرى الموجة تتحرك فى البحر ، تتكون لدينا عنها انطباعات حسية متماثلة ومستمرة ، بحيث يبدو لنا أن « نفس » الموجة هي التى تتحرك ، وهي التى تقترب منا ، ومع ذلك فلو ألقينا فيها قطعة من الفلين لارتفعت وانخفضت فى نفس الموقع عندما تمر الموجة بها ، ولما انتقلت معها ، مما يثبت أن الموجة ليست هي نفسها التى تتحرك . وهكذا قد تظل الموجة محتفظة بشكلها ، وتتكون لدينا عنها نفس المجموعة من الانطباعات الحسية ، ومع ذلك يكون أساسها أو مادتها متغيراً على الدوام . وبعبارة أخرى فإن تماثل الانطباعات الحسية لا يعنى فى كل الأحوال تماثل المادة الأساسية المكونة لها . ولعل مما يلفت النظر حقاً أن بيرسن يهاجم فكرة المادة ، بمفهومها الشائع ، على أساس أنها تفتح الباب لكل الحرافات الميتافيزيقية التى يبذل العلم جهداً كبيراً لكى يتخلص منها^(١) . وهو بطبيعة الحال لا يقصد أن المادية مذهب لاهوتى ، ولكنه يربط بين الاعتقاد بالمادية وبين الاعتقاد بما وراء الحس ، إذ أن المادة هي العنصر الدائم من وراء تغيرات الانطباعات الحسية . فحينما نقول بمادة خارجية « تسبب » الانطباعات المحسوسة ، نتجاوز نطاق الحقيقة الوحيدة التى يجوز لنا الاعتراف بها ، وهي هذه الانطباعات ، فنكون فى ذلك أشبه بالميتافيزيقيين أو اللاهوتيين فى شطحاتهم التى يتجاوزون بها عالم الواقع ، ويفترضون بها كيانات ليس لوجودها أى مبرر . فالمادية إذن - فى رأى بيرسن - تسير فى نفس الطريق الذى تسير فيه المذاهب الميتافيزيقية واللاهوتية ، وهي مضادة أساساً للروح العلمية السليمة . وقد وصفت هذا الرأى بأنه ملفت للنظر لأن فيلسوفاً آخر ينتمى إلى نفس التراث الإنجليزى الذى ينحدر منه بيرسن ، وهو الفيلسوف

شكل من أشكال ظواهر كهربائية عظيمة التعقيد» (١). ولا جدوى هنا من تتبع آرائه التفصيلية التي يطبق بها هذا الحكم العام على المفاهيم الفيزيائية المختلفة ، إذ أن هذه الحركة كانت - كما قلنا من قبل - ما زالت في بدايتها ، وإنما الذي يعنينا في هذا الفصل كله هو أن يرسن وجد في هذه التطورات الفيزيائية الحديثة تأييداً لرأيه القائل إن العلم لا يهتم إلا باختراع أنموذج تصوري يصف به مجرى انطباعاتنا الحسية ، ولا شأن له بتقديم تفسير للعالم المدرك حسيّاً بالفعل . ففكرة الإلكترون ، التي أصبحت هي الفكرة الأساسية في الفيزياء في ذلك العهد ، ما هي إلا تركيب ذهني يستحيل أن يكون موضوعاً مباشراً للإدراك الحسي ، شأنها شأن سائر المفاهيم التي أدخلتها الكشوف الحديثة على علم الفيزياء .

تحليل نقدي للمذهب الوصفي عند يرسن

ينتمي يرسن إلى تلك الفئة من فلاسفة العلم ، التي يؤكد أفرادها أن مهمة العلم تقتصر على الوصف لا التفسير ، وأن لغة العلم ليست إلا رموزاً مختزلة تنتمي إلى مجال الذهن وحده ، وتتيح لنا أبسط تعبير ممكن عن تعاقب الانطباعات الحسية . فهو إذن ينتمي إلى تلك المدرسة الفكرية التي ترى أن العلوم ، ولا سيما الفيزيائية ، لا تستطيع أبداً الإجابة على أي سؤال تفسري يبدأ بكلمة : « لماذا » ، إذ أن مثل هذه الأسئلة لا يجاب عليها إلا إذا أمكننا أن نثبت أن الأشياء « يجب » أن تحدث أو أن العلاقات « يجب » أن تقوم بين الأشياء على نحو معين . غير أن المناهج التجريبية المستخدمة في العلم لا يمكنها أن تصل إلى إثبات أية ضرورة منطقية مطلقة في الظواهر التي تناوّلها هذه المناهج . ومن هنا فإن قوانين العلوم ونظرياتها ، حتى لو كانت صحيحة ، فهي لا تعدو أن تكون حقائق

(١) ص ٣٥٦ - ٣٥٧ .

عارضه ، من الوجهة المنطقية ، تصف علاقات التزامن أو التعاقب بين الظواهر . أما الأسئلة التي يستطيع العلم أن يجيب عليها بحق فهي تلك التي تبدأ بكلمة : « كيف » ، أعني الأسئلة الوصفية التي تبحث في طريقة حدوث الظواهر وتعاقبها . فكل علم إذن يهدف ، تبعاً لوجهة النظر هذه ، إلى تكوين نسق شامل متكامل من « الأوصاف » لا من التفسيرات .

هذه النظرية تركز على أساس فلسفي معروف ، هو المذهب المسمى بالمذهب الظاهري (phenomenalism) والقائل إن الموضوعات الأولية المؤكدة للمعرفة هي « الانطباعات » المباشرة في التجربة الحسية الخارجية أو في التجربة الاستبطانية الداخلية ، أما ما نسميه بالأشياء ، أو الجواهر ، فما هي إلا إضافات ميتافيزيقية لا تبررها تجاربنا المعرفية المباشرة . ولا سبيل لأصحاب هذا المذهب - مهما بذلوا من محاولات - إلى أن يتخلصوا من شبح مذهب الذات الوحيدة solipsism الذي يهددهم على الدوام . والحق أن يرسن ، على خلاف كثير من القائلين بهذا النوع من المذهب الظاهري ، لم يحاول كثيراً أن ينفي عن نفسه شبهة الذاتية المطلقة : إذ أن تشبيهه للذات بعامل « التليفون » الذي أقفل على نفسه أبواب « كابينته » ولم يعرف عن العالم الخارجي إلا ما يأتيه خلال الأسلاك القريبة منه من أصوات - هذا التشبيه يكاد يكون اعترافاً صريحاً بالمثالية الذاتية التي يتردى فيها كثير من المفكرين الذين يتصورون في بداية الأمر أنهم هم وحدهم القادرون على محاربة المثالية والدفاع عن العلم ضد هجماتها عليه . ولا جدال في أن هذه الحججة يمكن أن تستخدم سلاحاً ذا حدين : إذ أننا نصف بالحمق والجنون عامل « التليفون » الذي يتوهم أنه هو وحده الموجود ، ومعه الأسلاك القريبة منه ، وأن العالم الخارجي والناس ليسوا إلا انطباعات حسية تأتي من الأسلاك فحسب . فوجود انطباعات من هذا النوع لا يفسر إلا بعالم خارجي يبعثها ، وكذلك

أشياء كاملة - وهذا أمر يقتضيه تكويننا نفسه، لا أخطاء الإنسان البدائي ، أو التفكير قبل العلمى . أما فكرة اللون أو الصوت أو الطعم فلا نصل إليها إلا بالتجريد من هذه التجربة المباشرة ، التى هى واحدة لدى كل البشر وفى كل العصور» (١).

وفضلاً عن ذلك ، فقد تصور بيرسن أن صورة العالم قد اختلفت نتيجة للفكرة السابقة ، القائلة إن انطباعاتنا المباشرة هى المصدر الوحيد لمعرفتنا . وهكذا تحدث مراراً عن معرفتنا التى « تقتصر » على الانطباع ولا تتجاوزه . ومع ذلك فإن كل ما أتى به فى هذا الصدد إنما هو لغة أخرى تصف نفس العالم الذى يقول به الماديون والمثاليون معاً . فالجديد الذى أتى به - هو وغيره من أصحاب هذا المذهب - إنما هو إحلال لغة الانطباعات الحسية محل لغة الأشياء ، على حين يظل العالم نفسه كما هو ، ويظل محتوى المعرفة دون أى تغير (٢). أما أننا سنفلح يوماً ما فى وضع لغة علمية يستعاض فيها عن « الأشياء » بانطباعاتها الحسية المباشرة، فهذا ما أشك فى إمكان تحقيقه ، فضلاً عن أنه لو تحقق ، لكانت اللغة الناتجة أعقد كثيراً من اللغة المألوفة ، ولما أحرزنا بذلك التغيير أى تقدم فى فهم العالم .

* * *

ولنتساءل بعد هذا البحث فى الأسس الأولية لفلسفة بيرسن : لماذا يحمل هذا الكاتب على فكرة التفسير ، ويدعو إلى اتخاذ الوصف هدفاً وحيداً للبحث العلمى ؟ وعلى أى أساس يدعو إلى الاستغناء عن الأسئلة التى تبدأ بكلمة « لماذا » والاستعاضة عنها

(١) انظر لكاتب المقال : « نظرية المعرفة والموقف الطبيعى للإنسان » . مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٢ . ص ٣١ - ٣٢ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٢٩ وما يليها .

الحال فى انطباعاتنا التى نعجز قطعاً عن تفسير مصدرها فى ظل أى مذهب يجعل من هذه الانطباعات حقيقة نهائية لا يقوم وراءها شيء . وهكذا يقع أصحاب هذه الآراء فى سلسلة من الأخطاء التى يعجزون تماماً عن التخلص منها : كالتقول إن مصدر الانطباعات المباشرة مجهول أو يستحيل أن يكون موضوعاً للمعرفة ، والعجز عن تعليل السبب الذى جعل بعض الانطباعات مباشرة وبعضها الآخر غير مباشرة ، والقول إننا نقوم « باسقاط » انطباعاتنا خارجنا ، وكأن هذه العملية الأولية البسيطة - عملية إدراك الموضوعات الخارجية - هى فى حقيقتها عملية إرادية كان يمكن أن تتم على نحو مخالف ! ومن المؤكد أن الصورة النهائية التى يكونها أصحاب هذا المذهب للعالم ، أعقد ألف مرة من الصورة التى يكونها عنه الإنسان فى موقفه الطبيعى ، وأكثر تناقضاً منها إلى حد بعيد .

ولقد دأب بيرسن طوال الكتاب على تأكيد أن « الميتافيزيقين » هم مصدر الاعتقاد بوجود أشياء خارجية . مع أن هذا الاعتقاد ملازم للإنسان فى حياته العادية دون أى تفكير ميتافيزيقى ، فهو جزء لا يتجزأ من موقف الإنسان الطبيعى فى هذا العالم . وترتب على هذا الخطأ الأساسى خطأ آخر ، هو الاعتقاد بأن التجربة الأصيلة هى تجربة إدراك الانطباعات الحسية المباشرة ، كالألوان والأصوات والطعوم . الخ ، على حين أن إدراك « الأشياء » هو استنتاج لاحق لا مبرر له . ومن المؤكد أن أبسط قدر من التفكير كفى بأن يقنعنا بأن تجربة إدراك الانطباعات هى التى ينبغى أن توصف بالتعقيد ، على حين أن تجربة إدراك الأشياء المتكاملة هى الأكثر أولوية وأصالة . « فتجربة الإنسان الفعلية ليست تجربة ألوان وطعوم وأصوات ، وإنما هى تجربة

بأسئلة وصفية تبدأ بكلمة « كيف » ؟ في وسعنا أن نستخلص من كتاب « أركان العلم » عدة إجابات على هذا السؤال ، فلنحلل كلا منها لئرى مدى صحتها أو بعدها عن الصواب :

١ - من المعروف أن التفسيرات كثيراً ما تكون غائية ، بمعنى أن الظاهرة تعلق تبعاً للغاية المقصودة منها ، إذ أن الأسئلة التي تبدأ بكلمة « لماذا » كثيراً ما يجاب عليها بتحديد غاية معينة يعتقد أن فيها تعليلاً كافياً للظاهرة موضوع البحث . ولما كانت النظرة الغائية إلى الأمور قد جلبت للعلم أضراراً كبيرة لم يستطع التخلص منها كلها حتى اليوم ، فقد كان من الطبيعي أن ينفر نصير متحمس للعلم مثل بيرسن من فكرة التفسير ومن كل سؤال يبدأ بكلمة « لماذا » . ونستطيع أن نقول إن مخاوف بيرسن من النظرة الغائية مشروعة تماماً ، وكل ما في الأمر أننا قد نضطر أحياناً ، في مجالات معينة ، إلى إدخال الاعتبارات الغائية دون أن نكون قد خالفنا الروح العلمية . ففي مجال التاريخ مثلاً تحتل النظرة الغائية أهمية غير قليلة ، إذ أن كثيراً من الحوادث التاريخية تفسر تفسيراً كافياً بالغايات المقصودة منها . كذلك يوجد للغائية مجال في العلوم البيولوجية : فإذا أجبنا عن السؤال : لماذا كانت رقبة الزرافة طويلة ؟ بقولنا : لكي تستطيع أن تحصل على غذائها من الأشجار العالية ، لم يكن في إجابتنا هذه خروج عن الروح العلمية كما يبلو لأول وهلة ، إذ أن الإجابة تركز على حقيقة أساسية من حقائق التطور البيولوجي ، وهي تكيف الكائنات الحية مع ظروف بيئتها . وبالاختصار ، فحملة بيرسن على النظرة التفسيرية يمكن أن تعد مشروعة إذا كان المقصود منها استبعاد التفسيرات الغائية وتشبيه الطبيعة بالإنسان ،

وإن تكن هناك مجالات معينة لا تتعارض فيها فكرة الغائية مع وجهة النظر العلمية .

٢ - هناك فهم لغوي معين لفكرة التفسير ، يعتقد فيه أنها تفترض وجود ارتباط ضروري بين الأشياء . ولما كان العلم التجريبي يخلو بطبيعته من عنصر الضرورة ، فقد تصور بيرسن أن من الطبيعي استبعاد التفسيرات من مجال هذا العلم . ولكن هل صحيح أن كل إجابة على الأسئلة التي تبدأ بكلمة « لماذا » تتوقف على إمكان إثبات ارتباط ضروري بين الظواهر ؟ الواقع أن أساس المشكلة كلها إنما يرجع إلى معنى « الضرورة » المقصودة في كل حالة . فهناك نوعان من الضرورة :

(أ) ضرورة تحليلية ، كالقول إن الجزء يجب أن يكون أصغر من الكل .

(ب) ضرورة تركيبية ، كالقول إن كل جسم أخف من الماء يجب أن يطفو .

ولقد كانت حملة بيرسن على التفسير راجعة أساساً إلى اعتقاد ووروث عن هيوم ، فيلسوف التجريبية الأكبر ، مؤداه أن التجربة لا تضمن لنا أي نوع من اليقين الضروري . وهذا صحيح إذا كان المقصود هو النوع الأول من الضرورة ، أي الضرورة المنطقية . غير أن هناك نوعاً آخر من الضرورة ، لا يقل إحكاماً عن الأول ، ويمكن أن يستمد من التجربة . فالمداد القائل إن كل جسم أخف من الماء يجب أن يطفو في الماء هو مبدأ ضروري ، ومن المحال أن يوجد له استثناء واحد ، ولكنه مع ذلك ضروري بالمعنى التركيبي ، لا التحليلي ، إذ أن تأكيد عكسه لا يستتبع أي تناقض « منطقي » . ولا جدال في أن هيوم كان يتصور الضرورة بمعناها المنطقي فحسب ، وسابره في

٤- وأخيراً ، فإن فكرة الوصف ، كما يدعو إليها بيرسن ، تنطوي على قدر غير قليل من الغموض . ذلك لأنه يؤكد أن القوانين العلمية تركيبات فكرية نستعيض بها عن المعطيات التجريبية للإدراك الحسي ، وأن الحركة لا تنطبق مباشرة على ما يوجد في عالم الحس ، وإنما تنطبق على تلك الفئة من المعقولات التي يستعيض بها العالم عن المعطيات الحسية . ولنسلم جدلاً بأن هذا كله صحيح ، ولكن كيف يكون العلم في هذه الحالة وصفيًا؟ وهل نكون قد وصفنا محتويات الإدراك إذا استعضنا عنها بنسق من الأفكار الهندسية الغربية عنها؟ إن ما يقوم به العالم - كما يحدد بيرسن مهمته - هو في واقع الأمر عكس الوصف تماماً ، ومن هنا كان « كاسيرر » على حق حين قال : « إذا كانت مهمة الوصف الموضوعي ، بمعناه الصحيح ، هي تصور المعطى على أدق نحو ممكن ، دون أية إضافة أو أى حذف ، فإن هذا التحوير للتجربة الأصلية ، على عكس ذلك ، هو بعينه الذى يميز العملية العقلية التي تقوم بها الفيزياء ، وهو ما يضمنى عليها قيمتها . فبدلاً من التكرار السلبي المحض ، نرى أمامنا عملية إيجابية ، تنقل ما هو معطى في البداية إلى مجال منطقي جديد . وإنما لطريقة غريبة حقاً في وصف ما هو حاضر أمامنا ، أن ينصب اهتمامنا - في سبيل تحقيق هذا الغرض - على تصورات بحتة ، لا تستطيع هي ذاتها أن تكون « حاضرة » على أى نحو ! »^(١).

وإذاً فهذه الخلل في فهم معنى « الوصف » لا يقل خطورة عن الخلل الذى لاحظناه من قبل في فهم معنى « التفسير » . وأساس هذا الخلل راجع إلى أن معنى

ذلك كل التجريبيين من بعده ، مع أن النوع الآخر من الضرورة لا يقل عنه لزوماً . ويمكن في الوقت ذاته أن يتركز على أساس من العلم التجريبي . وفي اعتقادى أن التجريبيين قد ارتكبوا خطأ كبيراً حين تصوروا أن الضرورة الوحيدة التي ينبغي الاعتراف بها هي الضرورة المنطقية الشكلية ، وأنها هي وحدها التي لا تتخلف ، وظنوا أن في كلمة « ضرورة تركيبية » تناقضاً في الألفاظ . على أساس أن الضرورة لا تكون إلا تحليلية فحسب . ذلك لأن الضرورة التي تجعل الحجر يسقط إذا ترك في الهواء لا تقل لزوماً عن تلك التي تجعل الجزء أصغر من الكل ، وإن تكن من نوع مختلف .

٣- وعلى أية حال فالبحث عن التفسير في مجال العلم قد لا يعنى أكثر من السعى إلى الاقتناع العقلي فحسب . وبهذا المعنى يكون تفسير الظاهرة مرادفاً لتقديم إيضاح يرضى العقل ، وفهم الظاهرة فهماً كاملاً لا يكفي لتحقيقه الاقتصار على وصفها . وعندئذ يكون التفسير مشروعاً ؛ بل يكون هو العلامة المميزة للتفكير العلمى من الخبرة المكتسبة في الحياة العادية . فقد نعلم بفضل هذه الخبرة اليومية أن النباتات تنمو إذا رويت وتعرضت لضوء النهار ، أو أن الندى يتكون على السطح البارد للأجسام في الصباح الباكر ، ولكن العالم وحده هو الذى يستطيع تقديم « تفسير » لهاتين الظاهرتين ، بمعنى أنه هو وحده الذى يستطيع تقديم بيان مقنع لعقولنا عن أسباب حدوثهما ، ولا يكتفى بوصف التعاقبات المتضمنة فيهما . وبعبارة أخرى فقد يكون الاكتفاء بالوصف من العلامات المميزة للأذهان غير العلمية ؛ على حين أن القدرة على تقديم التفسير هي أمر يتفرد به العالم وحده .

(١) Ernst Cassirer : Substance and Function. Dover Publications, N.Y., 1953. p. 122.

ولكن هذا لا يعني أن هناك انفصالاً بين عالم العقل ،
الذي ينتمي إليه هذا القانون ، وبين عالم الظواهر ،
وإنما يعني أن تعقد الظواهر وتداخلها يحول دون توافر
الظروف التي تتيح انطباق هذا القانون في صورته
الخالصة . وبالاختصار ، فإن عدم إطاعة الطبيعة للقانون
العلمي ، واستحالة تطبيق هذا القانون عليها في صورته
المباشرة ، ليس معناه أن هناك ثنائية قاطعة وانفصالاً
تاماً بين عالم الذهن وعالم الظواهر ، بل إن تقدم العلم
يقدم في كل يوم مزيداً من الأدلة على تداخل هذين
العالمين .

• • •

نصوص مختارة من كتاب « أركان العلم »

الكون كما تحكمه العلية وكما يحكمه الارتباط

(القسم الخامس من الفصل الخامس) :

« تكاد كل الأفكار الموروثة التي وقفت حجر
عثرة في وجه الفكر البشري أن تكون ناتجة ، لا عن
التجربة مباشرة ، وإنما عن استنباط عقلي من تجربة
محدودة النطاق إلى حد بعيد . وما علينا إلا أن نتأمل
المذاهب الكونية السابقة على كبرنك ، وننظر إلى تلك
المفاهيم الضيقة من أمثال « المادة » و « القوة » أو
« الذرة » و « الأثير » ، لنندرك مدى سيطرة المفهوم
الذهني على التجربة ، إلى الحد الذي يجعل الكثيرين
ينظرون إليه على أنه حقيقة من حقائق التجربة . وضمن
هذه القيود الذهنية التصورية ينبغي أن يندرج آخر الأمر
قانون العلية في صورته الصريحة المطلقة .

إن الكون مؤلف من كيانات لا حصر لها ، كل
منها على الأرجح فردي ، وكل منها على الأرجح غير
دائم . وأقصى ما يستطيع المرء أن يحققه هو أن يصنف

الوصف بطبيعته سلبى ، على حين أن بيرسن لا يكف
عن تأكيد وجود عناصر إيجابية في عملية البحث العلمي ،
إذ يتدخل الذهن بمفاهيمه الخاصة التي لا تنتمي إلى
مجال الإدراك المباشر على الإطلاق . وعلى حين أن
الأفكار العقلية في رأيه ترتد آخر الأمر إلى انطباعات
حسية مباشرة ، فإنه يؤكد في الوقت ذاته ثنائية الفكر
والواقع تأكيداً قاطعاً ، وذلك حين يصير على أن يجعل
مفاهيم الرياضة والفيزياء منتمية إلى المجال العقلي وحده ،
 ويفصلها تماماً عن مجال الإدراك المباشر ، مؤكداً أنها
لغة عقلية اصطنعت لأغراض معينة فحسب . ولقد
كانت هذه الثنائية القاطعة بين التريكات الذهنية وبين
الظواهر ، وما تستتبعه من استبعاد تام للأفكار التي
يستخدمها العالم في وصف الطبيعة من مجال الطبيعة
ذاتها ، موضوعاً لانتقاد كثير من الباحثين في مناهج
التفكير العلمي : إذ أنها تكرر لنفس الخطأ الذي وقع
فيه ديكرت من قبل ، حين ظن أن عالم الذهن بما فيه
من كليات ومبادئ عقلية يتفصل تماماً عن عالم الطبيعة
المادية . صحيح أن الظواهر لا تطيع القانون العقلي
حرفياً في كثير من الأحيان ، وأن أى ظاهرتين لا يمكن
أن تكونا في هوية تامة – ولكن هذا لا يعني أن القانون
ذهني فقط ، وأن عالم الفكر منفصل تماماً عن عالم
الطبيعة . فمن الممكن أن يكون هذا الانحراف الذي
نلمسه في الطبيعة راجعاً إلى تعقد ظواهرها وتشابكها ،
ومع ذلك يكون القانون صحيحاً لو وجدت هذه
الظواهر في حالتها الخالصة^(١) . فقانون القصور الذاتي ،
بما يتضمنه من حركة مستمرة وسكون مطلق ، يتناول
بالفعل حالة فرضية لا وجود لها في الطبيعة المدركة ،

M.R. Cohen : Reason and Nature. Free (١)
Press, (Revised Edition, 1959). p. 227.

هذين الحدين التصوريين للتجربة ، وكان لا بد لها أن تخفق ، إذ أن الأشياء في تجربتنا ليست إما مستقلة أو معتمدة ، بل إن جميع فئات الظواهر ترتبط سوياً . والمشكلة في كل حالة هي تحديد درجة وثوق الارتباط .

إن الموقف العقلي الذي يرى بين كل الموجودات درجات متباينة من الارتباط : لا اعتماداً واستقلالاً فحسب . يتأمل الكون عقلياً من خلال مقولة جديدة . وهو يتحرر بسهولة من التمييز القديم البالي بين الظواهر الحيوية والظواهر الفيزيائية ، وهو التمييز الذي لا يرجع إلى هذه الظواهر ذاتها . وإنما يرجع إلى تلك الحدود التصورية التي استخلصها منها الإنسان بعقله ، ثم نسي كعادته قدرته على الخلق اليسير ، فحولها إلى حقيقة قائمة من وراء إدراكاته الحسية وخارجة عنه . إن كل ما يمدنا به الكون هو التشابه في التنوعات : أما الإنسان فقد أضفى فكرة الاعتماد عليها رغبة منه في اقتصاد طاقته العقلية المحدودة » :

الإرادة بوصفها علة

(القسم الثالث من الفصل الرابع) :

« ليس من المستغرب أن يتأثر البشر في مرحلة مبكرة جداً من نموهم العقلي بالقوة الحقيقية : أو البادية على أية حال ، التي تمكن في نزوع إرادتهم إلى إحداث « حركة » . وعلى هذا النحو نجد أن أكثر الشعوب بدائية تنسب بكل الحركات إلى إرادة معينة من وراء الجسم المتحرك ، إذ أن أول تصور يكونونه عن علة الحركة إنما يكمن في إرادتهم الخاصة . وهكذا ينظرون إلى الشمس على أنها محمولة أثناء دورانها على أيدي إله للشمس ، وإلى القمر على أن لديه إلهاً للقمر ، بينما

هذه الكيانات ، عن طريق القياس (measurement) أو ملاحظة الخصائص ، إلى فئات من الأفراد « المتشابهة » . وفي داخل هذه الفئات يمكن ملاحظة تنوعات ، ومن هنا كانت المشكلة الأساسية في نظر العلم هي كشف طريقة ارتباط تنوع فئة معينة بتنوع فئة أخرى . فرجل العلم يبحث دائماً - عن وعى أو دون وعى في معظم الأحيان - عن جداول للارتباط . فإذا ما وجد لكل فرد محدد في الفئة 1 فرداً محدداً مرتبطاً به في الفئة ب ، قال إن ب مرتبطة ب 1 ، ولكن الواقع أنه يجد على الدوام لكل فرد مختار من 1 مجموعة من أفراد ب ، وذلك إذا بلغت قدرته على الملاحظة والقياس قدرأ كافياً من الدقة . وهذه المجموعة الأخيرة قد تكون شديدة التركيز وقد لا تكون . ومن هذه المجموعة يصل بعمليات ذهنية خالصة إلى حد نهائي تصور فيه ب بطريقة ذهنية على أنها معتمدة على 1 ، وينظر فيه إلى 1 على أنه يحدد ب على نحو مطلق . وهنا نكون قد انتقلنا من وقائع التجربة إلى الحد التصوري الذي يتمثل في الاعتماد التام . أى إلى ما يسمى بقانون العلية . غير أن النظرة الأحداث ، والأصح في نظري ، إلى الكون هي القائلة إن الموجودات كلها ترتبط بدرجات متفاوتة . فالموجودات فردية ، وليست عملية تصنيفها إلا عملية بشرية عقلية تستهدف الاقتصاد في الفكر . وأى تنوع داخل موجودات فئة معينة يتبين أنه مرتبط بتنوع مناظر بين موجودات فئة أخرى . وعلى العلم أن يقيس درجة وثوق الارتباط أو تفككه في هذه التنوعات المتلازمة : فالاستقلال المطلق هو الحد الذهني ، في أحد الطرفين ، لتفكك الروابط ، والاعتماد المطلق هو الحد الذهني : في الطرف الآخر ، لوثوق هذه الروابط . ولقد حاولت النظرة القديمة ، القائلة بالعلة والمعلول ، أن تدرج الكون تحت

كان يقول بها الروحاني القديم ، منفصلة عن الوعي :
وكلتا الفكرتين تنقلنا إلى مجال يتجاوز انطباعاتنا الحسية ،
ومن ثم فكلاهما فكرة ميتافيزيقية ؛ ومع ذلك فربما
كان استدلال الروحاني القديم ، مع فساده ، أقل
بطلانا من استدلال المادى الحديث ، إذ أن الروحاني
لم يقل بوجود الإرادة وراء مجال الوعي الذي كان يجد
الإرادة مرتبطة به على الدوام .

إن القوة بوصفها علة للحركة تقف على قدم
المساواة تماماً مع إله الشجر بوصفه علة للنمو . فكلاهما
اسم يخفى جهلنا بالسبب الذي يرجع إليه النظام المطرد
لإدراكاتنا الحسية . والضرورة في القانون الطبيعي
لا تتسم بنفس الحتمية المطلقة التي تتسم بها النظرية
الهندسية ، ولا بالوجوب المطلق الذي يطلبه المشرع
البشرى ، وإنما هي لا تعدو أن تكون تجربتنا التي نشعر
فيها بوجود نظام مطرد لا تتسم مراحلها بترتيب منطقي
أو إرادي » :

تفيض الأنهار وتنمو الأشجار وتهب الرياح بفضل
إرادة مختلف الأرواح التي تكمن فيها . وكان لا بد من
مضى عصور طويلة حتى يدرك البشر - بقدر متفاوت
من الوضوح - أن الإرادة ترتبط بالوعي ، وبتركيب
فسيولوجي محدد ، وأن الوصف العلمى للحركة محل
تدرجياً محل التفسير الروحاني ، وأتينا نستغنى في حالة
بعد الأخرى عن الفعل المباشر للإرادة في حركة
الأجسام الطبيعية . ومع ذلك فإن فكرة الإجبار ،
وفكرة وجود ضرورة ما في ترتيب التعاقب ، ما زالت
متأصلة بعمق في أذهان الناس ، وكأنها إحدى حفریات
التفسير الروحاني الذي يرى في الإرادة علة للحركة .
وما زالت هذه الفكرة للأسف مرتبطة بالوصف العلمى
للحركة ، وبالفكرة المادية للقوة بوصفها ما يجعل من
الضرورى حدوث تغيرات أو تعاقبات معينة للحركة ،
وهى الفكرة التي تعد شبحاً متخلفاً عن المذهب الروحاني
القديم . فالقوة التي يقول بها المادى هى الإرادة التي

عن الصداقة لشيرون

بمصلح
الدكتور احمد عبد الرحيم أبو زيد

كلية الآداب - جامعة القاهرة

متوسطة الحال ، وكان أبوه ينتمى إلى طبقة الفرسان التي كانت تعتبر الطبقة الثانية في الدولة ، ولم يلعب أبوه أو أى فرد من أسرته دوراً هاماً في الحياة العامة .

وفي مدينة روما درس شيرون النحو والبلاغة والفلسفة والقانون على أعظم أساتذة روما في ذلك العصر فقد درس النحو على الشاعر اليونانى « أرخياس » Archias الذى اتهم بأنه حصل على لقب مواطن روماني ضد القانون وقد دافع عنه شيرون ونجح في دفاعه الذى سجلته لنا خطبته المعروفة باسم Pro Archia وقد وصلتنا كاملة .

كما درس شيرون البلاغة خاصة على « أبولونيوس مولون الروديسى » (Appolonius Molon of Rhodes) وكان أساتذته في الفلسفة هم فايدروس Phaedrus الإبيقورى و « ديودوتوس » Diodotus الرواقى (الذى كان يقطن منزل شيرون لعدة سنوات) و « فيلون » Philon الذى كان على رأس الأكاديمية التى كانت تسير على تعاليم أفلاطون وكان شيرون قد التحق بالجيش في سن الثامنة عشرة واشترك في الحرب بين روما وحلفائها الإيطاليين .

يعتبر اسم « ماركوس توليوس كيكيرو » Marcus Tullius Cicero المعروف لنا باسم « شيرون » رمزاً للفصاحة وذلك كما يرمز اسم « هوميروس » للشعر الملحمى واسم « شكسبير » للدراما .

ويتمدح البحاثة « فيريرو » Ferrero شيرون لتأسيسه سلالة من الخطباء والمحامين والأساتذة مثل سلالة قيصر ورغم أخطاء هذه السلالة فقد كان لها ولا شك تأثير كبير على مصير أوروبا لا يقل عن تأثير القياصرة لفترة تقرب من ألفى عام .

وعاش شيرون في عصر أخذت فيه روما مكانة بلاد اليونان باعتبارها مركزاً للثقافة وكان لها المركز الأول بين أمم العالم .

ولم يكن لشيرون مكانة أدبية ممتازة في عصره فحسب ، بل كان نموذجاً ومعلماً للأجيال اللاحقة .

ولد « ماركوس توليوس كيكيرو » Marcus Tullius Cicero عام ١٠٦ ق . م في مدينة صغيرة تسمى « أرپينوم » Arpinum تقع إلى الجنوب من « روما » بحوالى خمسة وستين ميلاً .

وكان أبوه يحمل نفس اسم « شيرون » أما أمه فكان اسمها هيلفيا Helvia وكانا من أسرة ريفية

Terentia وكانت امرأة ثرية ومنتدبة ، ولكنها كانت متعصبة لآرائها وعصبية المزاج ، ورغم ذلك فقد ملكت على شيشرون عواطفه لمدة ثلاثين عاماً حتى طلقت منه سنة ٤٧ ق . م وكانت عوناً له فيما صادفه من محن بثباتها وصمودها طوال المدة التي عاشها معه ، وقد أنجبت له طفلين هما «ماركوس» و «توليا» التي توفيت سنة ٤٥ ق . م وحزن شيشرون على وفاتها حزناً عميقاً .

وفي سنة ٧٥ انتظم شيشرون في سلك وظائف الدولة حيث عين «كوايستورا» (وظيفة خاصة بالمالية) وذهب إلى صقلية مع حاكمها الروماني وقد خدم هناك بأمانة وإخلاص وبدون تحيز ، حتى حاز إعجاب أهل صقلية .

وقد ساعده ذلك على أن يختار ممثلاً للأنعام في قضية «فيريس» Verres حاكم صقلية الذي اتهمه أهالي صقلية بسوء حكمه في الولاية وسلب أموالها (سنة ٧٣ - ٧١ ق . م) .

وفي سنة ٧٠ ق . م ألقى خطبته المشهورة ضد فيريس واتهمه فيها بسلب أموال الولاية وقد تفوق شيشرون في دعواه على دفاع «هورتنسيوس» Hortensius الذي تولى مهمة الدفاع عن فيريس ، والذي كان من أعظم خطباء تلك الفترة .

وقد دافع شيشرون بعد ذلك في عدة قضايا معظمها يتصل بمصالح طبقة الفرسان التي كان ينتمي إليها . وبعد انتصاره في قضية «فيريس» بثلاث سنين حصل على وظيفة «أيديل» Aedile سنة ٦٩ ق . م . وهي وظيفة إدارية . وفي سنة ٦٦ ق . م أصبح برايتور Praetor - وظيفة في السلك القضائي - وبعد أربع سنوات وفي عام ٦٣ ق . م أصبح قنصلاً ، وأبرز حادث وقع أثناء قنصليته هو تلك المؤامرة التي دبرها «كاتيلينا» Catilina لقلب نظام الحكم في روما .

وقد اشترك في الحياة العامة وهو في سن الخامسة والعشرين (سنة ٨١ ق . م) حيث قام بالدفاع في قضية مدنية خاصة بشخص يدعى «كوينكتيوس» Pro Quinctio وهي قضية غامضة معقدة مجهولة التفاصيل .

وفي السنة التالية سنة ٨٠ ق . م - حيث كان «سلا» Sulla يحكم روما حكماً مطلقاً قبل شيشرون أن يتولى الدفاع في قضية «سكستوس روسكيوس» Sextus Roscius ضد «خريسوجونيس» Chrysogones أحد أتباع «سلا» . ومضمون القضية أن والد «سكستوس» كان قد قتل في روما وأراد خريسوجونيس أن يستولى على أملاكه فاتهمه زوراً بأنه عدو للشعب - ولم يكن كذلك - ولكي يضمن عدم احتجاج سكستوس الابن اتهمه بأنه قاتل أبيه ولقد نجح شيشرون في تثبيت جريمة القتل على أحد أقرباء سكستوس الذي كان له مصلحة في قتله .

ونلاحظ أن شيشرون في هذه الخطبة عرض بالنظام السياسي لسلا ، وإن كان قد ألقى تبعة فساد ذلك النظام على أتباع سلا ، في حين أنه امتدح سلا نفسه .

وقد حقق انتصار شيشرون في هذه القضية شهرة كبيرة له وجعله في مصاف أحسن خطباء العصر . وعقب ذلك رحل شيشرون الذي أنهكه العمل - إلى أثينا ورودس سنة ٧٩ ق . م ومكث هناك مدة سنتين يدرس الفلسفة والبلاغة فدرس الفلسفة في أثينا على الفيلسوف «أنتيوخوس» كما تلقى دروسه في البلاغة في «رودس» على يد «مولون» أستاذه القديم الذي نصحه بأن يترك الأسلوب المنمق في الخطابة .

ثم عاد شيشرون إلى روما سنة ٧٧ ق . م بعد أن تحسنت صحته وواصل عمله في ميدان القضاء وربما يكون في تلك الفترة قد تزوج من «تيرنتيا»

وقد كان كاتلينا هذا من طبقة الأشراف ، وقد فشل في الحصول على وظيفة قنصل فذارت ثائرته ، وأعلن أنه يريد تطهير الدولة وإلغاء الديون ، تلك المطالب التي شغلت بال طبقة الفرسان . وقد أتهمه شيشرون - بحق - بأنه كان يبغى القيام بمذبحة بين المواطنين ، والاستيلاء على الحكم بالقوة وأعد شيشرون خطبة ضد كاتلينا وعندما ألقى خطبته الأولى بما فيها من قذح لاذع ودم لكاتلينا كان ذلك كافياً لأن يجهر كاتلينا بثورته ويعلن آراءه على الملأ ، وقد اكتشف شيشرون المؤامرة بفتنته وعوقب المتآمرون ، وأخيراً قتل كاتلينا وألقى شيشرون خطبه الأربع ضد كاتلينا .

وكان القضاء على هذه المؤامرة نصراً سياسياً شخصياً لشيشرون ولكنه لم يهناً كثيراً بهذا النصر إذ حدث عقب ذلك أن رجع « پومپيوس » منتصراً من الشرق في عهد قنصليته فلم يستقبله شيشرون استقبالا حماسياً يليق بانتصاراته الباهرة ، فأثار هذا الأمر حفيظة پومپيوس عليه وقد عمل پومپيوس على التقرب من « يوليوس قيصر » و « كراسوس » الثرى ، وتكون من الثلاثة التحالف الثلاثي الأول سنة ٦٠ ق . م ، واتفق الثلاثة على تقسيم السلطة فيما بينهم ، ولم يكن في مقدور شيشرون أن يناهض هذا التحالف علناً ، وقد أراد أن يحيط نفسه بأنصار من الأشراف ، ولكن ذلك لم يحمه من النفي لمدة عام (٥٨ - ٥٧ ق . م) بناء على اقتراح « كلوديوس » Clodius الذي كان يعمل لحساب أعضاء ذلك التحالف الثلاثي ، وكانت الهمة التي وجهت إلى شيشرون ونفى بسببها هي أنه قتل أنصار كاتلينا بدون محاكمة . وفي سنة ٥٧ ق . م عاد شيشرون إلى روما حيث عاش بعيداً عن ميدان السياسة ولكنه استمر في الظهور في دور المحاكم ، وفي سنة ٥١ ق . م عين حاكماً في « كيليكيا » بآسيا الصغرى لمدة سنة ، كانت بمثابة نفي له أيضاً .

وفي الفترة ما بين سنة ٥٨ ق . م وسنة ٥١ ق . م قام شيشرون بعدة أعمال قضائية لم يتعرض فيها كثيراً للأعمال السياسية .

وعندما نشبت الحرب الأهلية بين قيصر وپومپيوس (٥٠ - ٤٨ ق . م) تردد شيشرون في اختيار الجانب الذي ينحاز إليه ويناصره ، وأخيراً قرر أن ينضم إلى پومپيوس حيث تبعه إلى « ديراخيوم » Dyrrachium في بلاد اليونان سنة ٤٩ ق . م ، ولكن عندما تم النصر لقيصر على پومپيوس في موقعة « فارسالوس » سنة ٤٨ ق . م اضطر شيشرون إلى الخضوع لديكتاتورية قيصر .

وخلال فترة حكم قيصر الديكتاتوري كان مجال اسهام شيشرون في الحياة العامة محدوداً ، الأمر الذي هيا له فرصة التفرغ للإنتاج الفلسفي الممتاز .

وحوالي سنة ٤٦ ق . م طلق شيشرون زوجته « ترنتيا » Terentia وعقب ذلك بقليل تزوج من « بوبليا » Publia التي كانت تصغره في السن ولم يخالف التوفيق هذه الزيجة ثم سرعان ما توفيت ابنته « توليا » Tullia وقد كان يعزها كثيراً ويفضلها على أخيها « ماركوس » ولذلك حزن كثيراً لوفاتها :

وقد سر شيشرون كثيراً بوفاة قيصر مشال الديكتاتورية . ولا عجب فشيشرون قد نصب نفسه للدفاع عن الجمهورية ، ولكنه لم يلبث أن تألم عندما أبصر الحكم عقب وفاة قيصر يتحول إلى شبه ديكتاتورية على يد أشخاص يقلون كفاءة عن قيصر أمثال « أنطونيوس » الذي هاجمه شيشرون في حين أن « بروتوس » و « كاسيوس » كانا قد اختفيا من الميدان . عند ذلك ابتعد شيشرون عن مدينة « روما » واعتكف في منزله الريفى حزيناً متردداً حائراً لا يدري ماذا يفعل كما يتضح ذلك من رسائله ، وأخيراً صمم على مهاجمة « أنطونيوس » علانية ، وقد حفظ لنا التاريخ

الخطب عند الحديث عن حياته ، وهذه الخطب إما أن تكون سياسية الطابع أو لها صلة ما بالسياسة ، وإما أن تتناول قضايا قانونية تتصل بالأفراد ويقوم شيشرون في معظمها بدور الدفاع .

وقد كان للخطابة في عهد الرومان مكانة مرموقة ، تتجاوز المكانة التي تحتلها الآن ، ولقد كان المواطن الروماني يعتقد أن البلاغة كالحرب كلاهما هام وضروري فالدفاع في قضية ما عن أحد الموكلين في وقت السلم ، له نفس أهمية الدفاع عن الدولة في وقت الحرب :

وفي أول عصر الجمهورية كانت الخطابة عملاً شرفياً لا يتقاضى عنه أجر ولكنه في القرن الأخير منها أصبح مهنة مربحة ، ومن هنا جاء الاهتمام بتعلم فن الخطابة .

وقد لعبت الخطابة دوراً هاماً في حياة روما السياسية ، حتى أنهم عدوها حرفة من الحرف علاوة على كونها فناً من الفنون الأدبية ، وكانت تدرس في المدارس الرومانية وكان للخطيب العام المكانة الأولى في الدولة باستثناء كبار رجال الجيش :

وقد أصاب شيشرون شهرة واسعة نتيجة لنجاحه في معظم هذه القضايا . وأهم ما في خطب شيشرون من مزايا هي تلك اللغة البليغة التي عالج بها هذه الخطب علاوة على مكانتها الرفيعة في عالم الخطابة والأدب .

ولقد مجد بعض كتاب الرومان القدماء هذه الخطب مثل المرابي الروماني « كوينتيليانوس » الذي نادى بعد موت شيشرون بما يقرب من مائة وثمان وثلاثين عاماً بأن خطباء الرومان ينافسون اليونان في أسلوب النثر الأدبي ويضع شيشرون في مصاف كبار الخطباء اليونان مثل ديموستينيس :

ومعظم شهرة شيشرون مرجعها خطبه ، ولقد كانت أسس النقد الأدبي الروماني توضع دائماً على

هذا الهجوم العنيف في خطبة شيشرون المعروفة باسم « الفيليبিকা » Philippica - ١٤ خطبة - وقد ظهرت هذه الخطب ما بين شتاء سنة ٤٤ ق . م وأبريل سنة ٤٣ ق . م . وقد عقد شيشرون الأمل على « أوكتافيوس » أحد قواد جيش الجمهورية في « موتينا » Mutina ضد أنطونيوس الذي أراد أن ينتزع حكم ولاية بلاد الغال (Gallia Cisalpina) بالقوة ، وبالرغم من انتصار جيش الجمهورية على « أنطونيوس » فإن « أوكتافيوس » انضم إلى أنطونيوس وكون معه ومع « ليبيدوس » Lepidus التحالف الثلاثي الثاني وبذلك انهارت كل آمال شيشرون في إنقاذ الجمهورية .

وأخيراً تغلب « أنطونيوس » و « أكتافيوس » على بروتوس وكاسيوس في موقعة فيليبى Philippi في مقدونيا سنة ٤٢ ق . م ، ولكنهما قبل أن يتم لهما النصر في تلك الموقعة قاما بعملية تطهير في الدولة راح ضحيتها كثير من النبلاء والفرسان وكان من بينهم شيشرون الذي كان في ذلك الحين معتكفاً خارج روما ، وقد قتله جنود أنطونيوس في ٧ ديسمبر سنة ٤٣ ق . م وأرسلت رأسه إلى روما حيث علقت في مجلس الشيوخ

أعماله :

يمكن تقسيم أعمال شيشرون إلى ما يأتي :

- ١ - أعمال خطابية .
- ٢ - أعمال بلاغية .
- ٣ - أعمال سياسية .
- ٤ - أعمال فلسفية .
- ٥ - رسائل :

الخطابة :

بقي لنا من خطب شيشرون - التي تتجاوز المائة - ما يقرب من ستين خطبة ألقاها في المحاكم أو في مجالس روما أو نشرها دون إلقتها - وقد ذكرنا بعض هذه

وفي القرن الثامن عشر تمثل إعجاب الناس بشيشرون في مظهرين هامين من مظاهر الديمقراطية أولها المحاكمة بواسطة « المحلفين » . وثانيهما المناقشة الحرة في مجلس العموم (House of Commons) فقد تأثر هذان النظامان بخطابة شيشرون ، وكانت تشتمل على موضوعات كثيرة متشابهة عاجلها شيشرون في خطبه ، وكان الخطباء الإنجليز يتمثلون بها .
 وإن ما كتبه شيشرون في الفيليبিকা (Philippica) ضد أنطونيوس كانت محاولة لمنع الجمهورية الرومانية من التحول إلى أوتوقراطية ، ولا شك أن هذا كان محبباً لرجال الثورة الفرنسية الذين أرادوا أن يحولوا الموناركية إلى جمهورية مستقرة .
 وقد تأثر بها كذلك رجال الثورة الأمريكية .

البلاغة :

لقد اهتم الرومانيون بدراسة البلاغة ، ومعرفة النظريات المختلفة عنها نتيجة لميولهم الخطابية وقد عثر على كتاب مهدي لشخص يدعى « جايوس هيرينيوس » "Gaius Herennius" هذا الكتاب يشتمل على دراسات وبحوث في البلاغة ، ولا يعرف على وجه التحديد مؤلف هذا الكتاب ، ويعزوه بعض الباحثين إلى شيشرون ، ولكن هذه النسبة غير صحيحة ، لأننا نعلم في الكتاب على ما يدل أنه قد كتب بين سنتي ٨٦ ق . م و ٨٢ ق . م وأنه من عمل شخص ناضج متمرس ، ولقد كان شيشرون في ذلك التاريخ لا يزال شاباً .

ولعل السر في نسبة هذا الكتاب إلى شيشرون أن شيشرون استمد منه الكثير في كتابه الأول عن البلاغة (De Inventione) .

وقد استمد هذا الكتاب مصادره عن اليونانيين .
 ويعالج الكتاب أنواع الخطابة ، ويقسم الأسلوب الخطابي إلى ثلاثة أقسام :

أساس أسلوب شيشرون في خطبه ، ذلك الأسلوب الذي اعتبر في عصره والعصور التالية نموذجاً للنثر الأدبي الرفيع للغة اللاتينية النقية .

وكان أسلوب شيشرون غزيراً في مفرداته ، فقد عمد إلى تشكيل الجملة اللاتينية في صورة زمنية (period) وذلك بربط الجملة الرئيسية بعدة جمل فرعية بحيث تتكون من الجميع وحدة كاملة . كما كان يقوم بالخيال المختلفة في نظام تنسيق الكلمات في الجملة ، كما امتاز أسلوبه أيضاً بالتوكيد والمقارنة والسؤال والتعجب وغير ذلك من الأساليب ذات التأثير البالغ على المستمع .
 وقد امتد تأثير خطب شيشرون عبر جميع العصور باستثناء العصور الوسطى التي فضلت كتاباته عن البلاغة والموضوعات الأخلاقية .

فقد عرفت النهضة الأوربية الحديثة فضل شيشرون وكانت القدرة على الكتابة باللاتينية هي أهم مقياس الثقافة ، واتفق العلماء الإيطاليون في القرن الرابع عشر على أن لغة شيشرون لا تبارى كأداة للكلام والفكر .
 وقد قلد الإنجليز أسلوب « شيشرون » في عهد الملكة « إليزابيث الأولى » وكذا في العصور المتأخرة ، فمثلاً كان أسلوب القسيس الأكبر ريتشارد هوكر Richard Hooker يشابه أسلوب شيشرون ، فقد كان يلجأ إلى نظام الجملة الطويلة التي تشمل جملاً فرعية كثيرة قبل أن يصل إلى نهاية الجملة ، ومن الذين تأثروا بأسلوب شيشرون من الإنجليز (John Milton) وإن كان أسلوب ميلتون أكثر تفككاً نظراً لأن اللغة الإنجليزية لم يكن يسودها الصنف بنفس القدر الذي كان يسود به اللغة اللاتينية - وكذلك أثرت لغة شيشرون في القرن السابع عشر في كتابات الشاعر الإنجليزي « يوب » (1) Pope

(1) يذكر الكسندر يوب هذه الأبيات :

O come, that easy Ciceronian style,
 So Latin, yet so English all the while...

الذي كانت تصفه بأنه أسلوب مصطنع يهدف إلى الإثارة .

ويرجع تاريخ هاتين المدرستين إلى العصر الهلنستي الذي يبدأ في القرن الثالث قبل الميلاد .

ويعتبر « هورتيثيوس » - منافس شيشرون في الخطابة - من أعظم خطباء المدرسة الأسيوية .

أما المدرسة الأتيكية فكان يمثلها يوليوس قيصر وبروتوس ولم يشأ شيشرون أن يقيد نفسه بأسلوب أي من هاتين المدرستين ، وفي ذات الوقت فإنه لم يرفض مبادئ المدرستين كلية ، وإنما حاول أن يأخذ من كلا المدرستين ما فيها من مزايا وأن يتجنب ما فيها من عيوب .

فكان يأخذ على أسلوب المدرسة الأسيوية ما فيه من مبالغة وتصنع ، كما كان يعيب على أسلوب المدرسة الأتيكية أنه كان عاطلا من كل حلية ، الأمر الذي يبعده عن الغرض الحقيقي من الخطابة وهو التأثير في السامعين .

وشيشرون ينتقد الأسلوب الذي لا يؤثر في المشاعر فيعيب مثلا على خطبة بروتوس بعد موت قيصر أنها كانت جافة ، وقاصرة عن التأثير ولذلك لم تستطع أن تكسب الجماهير .

ويرى شيشرون أنه ينبغي على الخطيب أن تتوافر لديه القدرة على التحدث بأي من الأسلوبين الأسيوي الرفيع المثير للمشاعر ، والأتيكي الإخباري البسيط هذا إلى جانب الأسلوب المتوسط (middle) الذي يستعمل لإثارة المرح والسرور .

ويعتقد شيشرون أن الخطيب الحق هو الذي تتوافر لديه القدرة على التحدث بأي أسلوب حسب ما تقتضيه ظروف الخطبة . ومن هذا يتضح أن شيشرون لم يتقيد بانتهاج أسلوب واحد معين في خطبه .

ويجمل شيشرون الصفات التي ينبغي توافرها في كل خطيب جيد في خمس صفات رئيسية ، فالمتحدث الجيد في رأيه لا بد أن يتوافر فيه ما يلي :

١ - الأسلوب المفخم الرفيع "grand" .

٢ - الأسلوب البسيط "plain" .

٣ - الأسلوب الوسط "middle" .

وهذا التقسيم يتماشى مع الأهداف الثلاثة التي تهدف إليها الخطابة وهي :

١ - إثارة المشاعر .

٢ - إفادة المعلومات .

٣ - خلق روح المرح .

فقد ذكر المرابي كوينتيليانوس كما ذكر الأقدمون من قبله ، أنه يجب أن تتوافر في الخطيب ثلاث مزايا :

أولا : قدرته على إفهام سامعيه موضوع خطبته .

ثانياً : قدرته على إثارة مشاعرهم .

ثالثاً : قدرته على إثارة روح المرح بينهم .

وهذه الصفات اعترف بها شيشرون ، بل وكان مثالا فيها ، فقد كان يتحلى بقدرة فائقة على عرض الموضوع الذي يعالجه على المستمعين ، بحيث يلمون بأطرافه كما كانت له نفس القدرة على إثارة مشاعرهم والتأثير في نفوسهم وإثارة روح المرح فيهم من خلال علاجه لموضوعه .

ولقد تأثر الرومان بمدارس البلاغة اليونانية ، التي كانت تبلور في مدرستين رئيسيتين ، تمثل إحداها الأسلوب الرفيع الجزل (grand) وتسمى بالمدرسة الأسيوية وتمثل الأخرى الأسلوب السهل الواضح (plain) وتسمى بالمدرسة الأتيكية فكانت المدرسة الأسيوية (بأسلوبها الرفيع المشتغل على كثير من العبارات الجزلة المفخمة) تهدف إلى إثارة الشعور ، والتأثير في نفوس المستمعين بواسطة هذا الأسلوب الرفيع .

وعلى العكس من هذا كانت المدرسة الأتيكية - بأسلوبها السهل البسيط البعيد عن كل تخميق - تهدف في الدرجة الأولى إلى إفادة السامع معلومات عن الموضوع ، وكانت تحارب أسلوب المدرسة الأسيوية

١ - أن تكون لديه المقدرة على حسن اختيار مادته^(١).

٢ - أن يكون ماهراً في تنظيمها^(٢).

٣ - أن يجيد التعبير عنها^(٣).

٤ - أن يتمتع بذاكرة قوية^(٤).

٥ - أن يحسن إلقاءها^(٥).

وبالإضافة إلى هذا لا بد أن يتمتع الخطيب بثقافة واسعة :

وقد عالج شيشرون كل هذه القضايا الأدبية والفكرية ، وكثيراً غيرها في كتبه عن البلاغة ، هذه الكتب التي تعتبر عملاً فنياً فذاً ، له من المزايا ما جعله محل إعجاب الجميع وتقديرهم .

فقد تناول شيشرون في كتبه تاريخ الخطابة ، والخطباء الأول سواء عند اليونان أو عند الرومان ؛ وأوضح لنا كيفية إعداد الخطيب وتدريبه ، والقدرات التي لا بد أن تتوافر لديه ، والسبل التي ينبغي له أن يسلكها ، وباختصار فقد أعطانا فكرة واضحة جلية عن الخطابة وأسرارها ، ذلك الفن الذي لم يبلغ إنسان في الإلمام به مبلغ شيشرون .

ولكن لا ينبغي أن نفهم من هذا أن شيشرون قد جاء في بحثه النظري بمبادئ عامة . فلقد استطاع اليونانيون أن يتفوقوا في أبحاثهم النظرية ، أما الرومان فقد أخفقوا في ذلك .

وكان شيشرون يرى أن خبرة الخطيب الروماني ينبغي ألا تكون قاصرة على معرفة خطباء اليونان فحسب ، بل لا بد لها أن تقوم أيضاً على أسس من تلك الحضارة العظيمة التي كانت لروما .

inventio (١)

dispositio (٢)

elocutio (٣)

memoria (٤)

pronuntiatio (٥)

وهكذا نلمس في كتاباته البلاغية والفلسفية روحاً وطنية قوية تتغنى بمجد روما وتهدف إلى وضع الثقافة الرومانية في مصاف الثقافة اليونانية .

لقد أراد شيشرون أن يتيح للرومان فرصة منافسة الإغريق عن طريق تلقيح الثقافة الرومانية بالفكر الإغريقي :

وأهم كتب شيشرون عن البلاغة هي :

١ - De Inventione : « عن الإبتكار »

ويعتبر أول ما كتب عن البلاغة في شبابه فقد كتب هذا الكتاب وهو لم يتجاوز العشرين من عمره .

وفي هذا الكتاب يحدد شيشرون عناصر الخطبة ، والأنواع المختلفة للخطبة وطريقة علاج موضوع كل منها »

ويقال إن لهذا الكتاب علاقة بكتاب Ad Herennium المهدي إلى « هيرنيوس » وقد أخذ شيشرون في كتابه عن هذا الكتاب الأخير وأن الكتابين (كتاب شيشرون والكتاب المهدي إلى هيرنيوس) يرجعان إلى أصل إغريقي واحد في نفس الموضوع .

٢ - De Oratore : « عن الخطيب » وقد

كتبه - على طريقة أرسطو - على هيئة حوار بين اثنين من كبار الخطباء الرومان ، وهما أنطونيوس (جد مارك أنطونيوس الشهير) وكراسوس :

وهو يتحدث في الكتاب عن طبيعة الدراسات التي لا بد أن يلم بها الخطيب وعن موضوع الخطبة وشكلها العام وطريقة إلقاءها .

٣ - Brutus : « بروتوس » وهذا كتبه

أيضاً على هيئة حوار ، وهو عبارة عن استعراض لتاريخ الخطابة لدى الرومان .

٤ - Orator : « الخطيب » وفيه يتحدث عن

الخطيب الحق ، وأنه ينبغي عليه أن يكون متمكناً من

والجزء الذى وصلنا قسم من الكتاب السادس
خاص برؤيا للعالم الآخر ويسميه شيشرون (حلم
سكيبو) وفيه يروى لنا شيشرون كيف أن سكيبو قد
رأى فى المنام مقر الأزواج الطاهرة ، وكيف أنه قد
كلف بأن يعد نفسه لمثل هذا الموطن عندما ينتهى من
رسالته فى العالم الدنيوى .

٢ - De Legibus « عن القوانين » : من
المرجح أن شيشرون كتب هذا الكتاب عقب انتهائه
مباشرة من كتابه « عن الجمهورية » إذ أن هذا الكتاب
« عن القوانين » يعتبر امتداداً لكتابه « عن الجمهورية » .
وقد كتب هذا الكتاب فى ستة أجزاء وإن كان
لم يصلنا إلا الأجزاء الثلاثة الأولى منه وبعض قصاصات
من الأجزاء الأخيرة .

وفى هذا الكتاب يتحدث عن القوانين ويرى أنها
شئ طبيعى ، ثم يتحدث عن وضع القوانين وعن
الحكام وحقوقهم وعن القوانين المدنية وغير ذلك .
والكتاب على هيئة حوار اعتمد فيه شيشرون على آراء
أفلاطون وخريسيبوس :

الفلسفة :

لا شك أن الفكر العالمى مدين بالكثير لنظريات
الرومان وأبحاثهم الفلسفية ، ولكن علينا إذا ما أردنا
دراسة جذور هذه النظريات والأبحاث وأصولها ، أن
نرجع إلى الفكر اليونانى ، ولا غرابة فى ذلك فالرومان
قد تأثروا تأثراً كبيراً بالفكر اليونانى ، وظهرت
ملامح هذا التأثير فى آدابهم وثقافتهم عموماً ، ولكن
هذا التأثير يتجلى فى أوضح صورته فى الفلسفة الرومانية
بأجلى مما يتضح فى سواها من فروع الثقافة والفكر ،
إن قوة الابتكار الرومانية تبدو ضئيلة فى ذلك الفرع
من فروع الفكر (الفلسفة) دون سواها من فروع
الثقافة والفن الأخرى :

جميع أشكال الأسلوب (الرفيع المؤثر ، والمتوسط ،
والسهل الواضح) وأن تكون لديه القدرة على معرفة
ما يناسب كل موضوع من هذه الأساليب .

ويطلب شيشرون فى شرح الأسلوب ، فيعالج
مسائل النطق ، وتوزيع الكلمات فى الجملة ، والإيقاع
Rhythm وغير ذلك من المسائل الفنية .

على أن ما جاء فى هذه الكتب لم يكن كله من
ابتداع شيشرون ، فقد كانت هذه الكتب تدين
بالكثير للدراسات البلاغية السابقة ، سواء فى اللغة
الإغريقية أو اللاتينية .

السياسة :

كانت أهم كتب شيشرون فى فلسفة السياسة هى :
١ - De Republica « عن الجمهورية » : وهو
يحمل نفس عنوان البحث الذى كتبه أفلاطون فى نفس
الموضوع ، ولكنه يختلف كثيراً عن بحث أفلاطون .
فبحث شيشرون يقع فى ستة كتب ، وقد بدأه
سنة ٥٤ ق . م واستمر فى كتابته ثلاث سنين ، وذلك
قبل رحيله إلى « كيليكيا » بأسيا الصغرى .

وهو عبارة عن مناقشة استمرت - على ما يبدو -
ثلاثة أيام سنة ١٢٩ ق . م بين « سكيبو أفريكانوس
الأصغر » وصديقه « لايبيوس » وسواهما من أعضاء
جمعية سكيبو الأدبية .

ولم يكن موضوع الكتاب « العدالة » كما تتمثل فى
« المدينة الفاضلة » لأفلاطون ولكنه يدرس الدولة
نفسها وأفضل نظمها ، وحكومتها ، ومثله الأعلى للدولة
- كما جاء على لسان سكيبو - هو مدينة « روما »
حيث كانت تساس بحكمة ووطنية رجلها العظيم سكيبو
ولا يمكننا أن نتبع بدقة المناقشة فى جزئها الأول
حيث لم يصلنا عنه سوى قصاصات صغيرة ، ولكن
جزءها الأخير وصلنا كاملاً ، وفيه ينهى شيشرون
المناقشة .

لديه هو أكمل الطرق لتحقيق أسمى الغايات فعلى الإنسان أن يحيا وفق ما يميله عليه العقل .
وكل ما يحدث في الطبيعة يحدث بمقتضى الإرادة الإلهية أو القدر .

وجميع الناس أخوة في دولة العالم :

٣ - المدرسة المشائية (Peripatetics) :

وهي مدرسة أتباع أرسطو الذين كانوا يجتمعون في الـ (Arcade) Peripatos « ممشى مسقوف » في الجمنازيوم بأثينا ومن ثم أطلق عليهم هذا الاسم (Peripatetics) وقد دأبوا على تفسير علوم أرسطو وفلسفته ، كما دأبوا على نشر نظرية أرسطو عن الوسط (Mean) تلك النظرية القائلة بأن كل فضيلة وسط بين رذيلتين (فضيلة الشجاعة مثلا وسط بين رذيلتين نقيضتين هما الجبن والتهور) وهذه النظرية في الاعتدال تظهر بوضوح في أعمال شيشرون .

٤ - مدرسة الأكاديمية :

وتنسب إلى غابة زيتون صغيرة قرب مدينة أثينا ، وكانت مكرسة للبطل اليوناني « أكاديموس » وبها « جمنازيوم » وفي هذه الغابة كان أفلاطون وأتباعه يلقون تعاليمهم ويقررون مبادئ فلسفتهم . وقد أسسها أفلاطون سنة ٣٨٥ ق . م

والفضيلة عند أفلاطون هي المعرفة ، وهو يرى أن هناك فارقاً كبيراً بين المحسوسات وما هيأها ، فالماهيات كاملة أما المحسوسات فناقصية ، فإذا أردنا الدقة فلإننا لا نسمى النار المحسوسة ناراً ، بل نقول إنها شيء شبيه بالنار (نظرية المثل) فالمثال هو الشيء بالذات ، والجسم هو شبح المثال . والعالم المقبول يدرك بالعقل المحض ، والمثل هي مبادئ المعرفة .

ويعتبر « كارنياديس » Carneades مؤسس ما يعرف بالأكاديمية الحديثة، وقد أنكر أن هناك علامة

والنظريات الرومانية الفلسفية يمكن اعتبارها انعكاساً لمبادئ أربع مدارس يونانية فلسفية كبرى وجدت في أواخر القرن الرابع قبل الميلاد في العصر الهلينستي أي بعد عصر أرسطو .

وهذه المدارس الأربع هي :

١ - مدرسة الإبيقوريين :

٢ - مدرسة الرواقين :

٣ - مدرسة المشائين :

٤ - مدرسة الأكاديمية :

١ - المدرسة الإبيقورية :

وقد أسسها « إبيقوروس » من جزيرة « ساموس » (سنة ٣٤١ - ٢٧٠ ق . م) وكان يرى أن الحواس هي التي تقود الإنسان إلى السعادة ، التي تتمثل - في رأيه - في اللذة والابتعاد عن الألم وكل ما تضطرب له النفس ، وأن الجسم والنفس مكونان من ذرات atoms والجسم شرط النفس فقد ولدا معاً وسوف يفنيان معاً ، وأن الإحساس ينعدم بعد انفصال الجسم عن الروح .

ويرى « إبيقوروس » أن الآلهة يعيشون في عالم خاص بهم بين العوالم ولكن ليس هناك ما يربطهم بشئون الإنسان وعالمه فعلياً أن نظمتهن من جهتهن وأن نفى عن أنفسنا الخوف منهم ، فعدم وجود رابطة تربطنا بالآلهة من جهة وفناء الروح بعد الموت من جهة أخرى لا يدع لنا مجالاً للخوف من الآلهة أو الموت .

٢ - المدرسة الرواقية :

وقد أسسها « زينون » من جزيرة قبرص سنة ٣٠٠ ق . م ، وكان يدعو إلى الاعتقاد بالعناية الإلهية ، والفضيلة التي هي الخير الأقصى .

وهو يجعل الواجب أساساً للأخلاق وبذلك يناقض الإبيقورية التي تقول بالآلية والانفاق والحرية ، والعقل

للحقيقة ، وأنها عصبية على الإدراك ، ونادى بنظرية الاحتمال والترجيح (مذهب الشك scepticism) إذ من العسير أن نصل إلى معرفة غير قابلة للجدل والشك ، فكأنه هاجم نظرية «الفكرة اليقينية» .

وقد كان «أنتيوخوس» (سنة ١٣٠ - ٦٨ ق.م) رئيساً للأكاديمية من سنة ٧٩ - ٧٨ ق.م حيث حضر شيشرون محاضراته . وكانت نظريته تجمع بين المذاهب الفلسفية المختلفة (eclectic) فكان يصطفي من هذه المذاهب خير ما فيها من آراء ثم يصوغها في نظرية واحدة تسودها فكرة أرسطو عن الوسط (Mean) .

وقد انتهج شيشرون نفس النهج ، فلم يتعصب لنظرية (الفكرة اليقينية) ولكنه أيضاً كان يعتقد نظرية الرواقين في أن الفضيلة هي خير مرشد للأخلاق . راق المذهب الرواقى الرومان أكثر مما راقهم أى مذهب فلسفى آخر ، ويرجع إعجابهم بهذا المذهب إلى قربيه من مبادئهم الأخلاقية (الجد والصرامة والبساطة والولاء . . . الخ) .

وقد كان تأثير الرومان بهذا المذهب عميقاً حتى لقد أصبح عندهم كالعقيدة فتأثر به رجال القضاء وأصبح أساساً في العلاقات التجارية مع الأجانب وفي العلاقات الدولية عموماً كما أضحى منبعاً للاستقوار والسلم الرومانى . والفضل في كل هذا لمجهودات شيشرون .

أفكار شيشرون الفلسفية :

تلقى شيشرون أول دروسه في الفلسفة على الفيلسوف الإبيقورى (Phaedrus) «فايدروس» ثم تتلمذ على الفيلسوف الرواقى "Diodotus" «ديودوتوس» ولكن تأثيره بنظريات (Philo) «فيلو» فيلسوف الأكاديمية سنة ٨٨ ق.م كان أعمق من تأثيره بفلسفة «ديودوتوس» (Diodotus) وهكذا تتلمذ شيشرون على ثلاثة من كبار الفلاسفة الذين كانوا يمثلون أهم ثلاث مدارس فلسفية في عصره .

وعندما بلغ شيشرون العشرين من عمره (سنة ٧٩ ق.م) أوصى إلى محاضرات (Phaedrus) «فايدروس» الإبيقورى و «أنتيوخوس» Antiochus الأكاديمى المجمعى (eclectic Academic) في أثينا . وفى السنة التالية استمع إلى محاضرات «بوسيدونيوس» (Posidonius) الرواقى المجمعى في رودس . كما أنه تأثر إلى حد كبير بالفيلسوف المشائى «كراتيبيوس» (Cratippus) .

وهكذا نرى أن معرفة شيشرون بالنظريات الفلسفية القديمة والحديثة كانت عميقة وواسعة بحيث لم يجارها فيها أحد .

وقد تأثر شيشرون بجميع هذه النظريات ، وانتهى به الأمر إلى اعتناق مذهب التجميع والشك eclecticism الذى كان مناسباً لشخصيته المترددة القلقة .

وشيشرون نفسه يقرر أنه من أتباع الأكاديمية الحديثة ، ويبدو أن تأثيره بتعاليم «أنتيوخوس» Antiochus كان عميقاً ، والشك في نظر شيشرون لا يعدو أن يكون تمرداً على التعصب (dogmatism) للنظريات المختلفة . وهو يمجّد حرية إبداء الرأى^(١) .

والحقيقة عنده تعادل الاحتمال وليس اليقين القاطع ، وقد راقّت هذه الآراء شيشرون ، وذلك لتوافقها مع أغراض الخطابة ، إن الفصاحة في رأيه هي طفل الأكاديمية ، فتعاليم الأكاديمية هي أوصى منهل للخطباء والسياسيين ورجال الأدب في حين لم يعن الرواقيون ولا الإبيقوريون بقوة التعبير ، بالإضافة إلى أن المذهب الأكاديمى كان قريباً إلى إدراك الناس ، ولذا كان للأكاديمية مكانتها الرفيعة بين الناس ، فقد كان «فيلو» Philo خليفة سقراط وأفلاطون .

ورغم هذا فان الإحساس بالحاجة لإيجاد أساس ثابت للأخلاق ، واتهام الأكاديمية الحديثة بأن مذهبها

(١) أنظر كتابه «عن الواجبات» الفصل الثالث . الفقرة الرابعة سطر ٦٠ ، De Offic. III-IV. 60

المبادئ على حد تعبير شيشرون نفسه في كلمة الإنسانية (Humanitas) هذه الكلمة التي تبلور فيها مبادئ وخصال الرجل المتحضر :

وأهم ما تتميز به هذه الإنسانية من مبادئ هو « العطف » فلا بد من أن يكون أساس معاملة الإنسان لأخيه الإنسان هو العطف والشفقة والحنو لأن الإنسان نفسه جدير بالاحترام إذ يحمل في نفسه بعض القيم الموروثة . وقد بنى شيشرون رأيه هذا على المبادئ الرواقية التي تنادى بأخوة الإنسان للإنسان دون النظر إلى موطنه أو جنسه أو مكانته ، وقد كان شيشرون هو الداعية لهذا المبدأ . وقد نالت أبحاث شيشرون شهرة كبيرة في حياته وعقب موته ، وكان غرضه من أبحاثه تلك أن يقرب الفلسفة الرواقية إلى الفكر الروماني ، وقد أحرز في ذلك نجاحاً كبيراً فلقد ساعدت أبحاثه على نشر المبادئ الرواقية بين الرومان وخاصة الطبقة المثقفة فيهم ، حتى أن أباطرة الرومان أنفسهم أصبحوا يميلون إلى الفلسفة الرواقية ، وكان أولهم الإمبراطور أوغسطس :

كما تأثر بشروح شيشرون الفلسفية — كما ذكرنا — مفكرو المسيحية .

وكانت كتاباته الفلسفية رائد النهضة الإيطالية في سعيها لتحرير الإنسان الغربي من مفاسد واضطرابات العصور الوسطى .

وكان شيشرون في نظر علماء النهضة بطل الفكر الحر والإرادة الحرة والحربة الشخصية تلك المبادئ التي كانت النهضة تنادى بها . وقد احتل شيشرون هذه المكانة في نفوس علماء النهضة نظراً لمناهضته للأوتوقراطية ونظراً أيضاً لتلك الروح المضيئة التي لمسوها في أبحاثه الفلسفية .

كما كان لهذه الأبحاث أثرها في القرن الثامن عشر ويظهر هذا الأثر في إعلان الأمريكيين لحريتهم وحقوقهم ، كما يظهر أيضاً في برنامج الجمعية الوطنية

خال من مثل هذا الأساس ، كل ذلك دفع شيشرون إلى اعتناق المذهب الرواقى ، وكان يزداد له تعصباً كلما تقدمت به السن ، لدرجة أنه كان يرغب في قصر وصف الفيلسوف على الفلاسفة الرواقيين فقط ، وكان يعتقد النظرية الرواقية القائلة بأن الفضيلة هي المرشد الأول للأخلاق .

ولم يكن المذهب الإبيقورى يروقه كثيراً ، حتى أنه كان عازفاً عن مجرد فهمه أو تقديره وهكذا نرى أنه مزج — بطريقة مجمعة — مبادئ الأخلاق عند الرواقيين بأصول فلسفته المتأثرة بالأكاديمية الحديثة : ومبادئ فلسفة شيشرون ليست أصلية أو مبتكرة عموماً وإنما كانت إلى حد كبير مجرد نقل وتجميع للنظريات اليونانية ، وشيشرون ذاته يعترف بهذا ويرى أن مجهوده الفلسفى لا يعدو النسخ أى أن فلسفته صورة طبق الأصل من الفلسفة اليونانية ويقول عن فلسفته « إننى لا أمدّها بشيء سوى الكلمات وهى كثيرة لدى » ولكن كلمات شيشرون وضعت بطريقة خلاصة لا تبارى بحيث كان لها التأثير الأكبر على لغة الأجيال اللاحقة فكأن أصالة شيشرون لا تتمثل إلا في الأسلوب الذى كتب به فلسفته ، كما أنه أسهم في إمداد القارئ الروماني بعدد من الشروح والتعليقات التاريخية لتوضيح هذه الفلسفة . وأبحاث شيشرون ذات قيمة كبيرة بالنسبة لمؤرخ الفلسفة ، إذ أنها تتناول التطورات الأخيرة للمدارس الفلسفية المختلفة ، وكان يهدف من وراء ذلك إلى وضع النتائج التي انتهت إليها المدارس الفلسفية التالية لأرسطو أمام قارئيه ، وسرعان ما انتشرت النظريات الرواقية بين مثقفي الرومان ، وتأثر مفكرو المسيحية بشروح شيشرون لها ، كما تأثرت بها الأجيال المتعاقبة .

وقد وجدت المبادئ الأخلاقية التي نادى بها شيشرون صدى قوياً في نفوس الجماهير . فقد أخرجها للناس في شكل واضح مبين ، ويمكن اجمال هذه

الفرنسية الأولى . إن « فولتير » وفلاسفة بريطانيا أمثال « لوك » (Lock) و« هيوم » Hume يدينون بالكثير لفلسفة شيشرون .

أعماله الفلسفية :

١ - Paradoxa : وهو عبارة عن بعض حكم رواقية تناولها شيشرون بالشرح بطريقته البلاغية ووضع لها أمثلة من التاريخ المعاصر ، فثلا الحكمة القائلة بأن « الرجل غير الحكيم يعد غيباً » كان يقصد بها « كلوديوس » .

٢ - Consolatio : « العزاء » بعد أن فقد شيشرون ابنته « توليا » التي توفيت سنة ٤٥ ق . م حزن على فقدانها حزناً شديداً ، وذهب إلى منزل الريفي في « استورا » ووجد عزاءه في دراسة موضوع فلسفي ، فكتب « عن العزاء » De Consolatio الذي يعتبر محاولة من شيشرون ليعزى نفسه عن فقد ابنته ، وقد فقد هذا الكتاب ولم يصلنا منه سوى قصاصات قليلة جداً .

٣ - Hortensius : « هورتنسيوس » أو De Philosophia « عن الفلسفة » وهو عبارة عن حوار حول تمجيد الفلسفة التي حاول « هورتنسيوس » الحط من شأنها في الوقت الذي امتدح فيه الخطابة .

وكان شيشرون يهدف من وراء كتابة هذا الكتاب إلى تحبيب الفلسفة إلى نفوس الرومان وحثهم على دراستها . وقد فقد هذا الكتاب أيضاً ولم يتبق منه سوى قصاصات قليلة . وقد تأثر بهذا الكتاب فلاسفة المسيحية خصوصاً « سانت أوغسطين » St. Augustine الذي امتدح كتابات شيشرون :

٤ - De Finibus Bonorum et Malorum « حدود الأعمال الخيرة والشريرة » . ويقع هذا الكتاب في خمسة أجزاء ويعتبر من أهم كتابات شيشرون الفلسفية ويحتوى على مقارنة بين المدارس الفلسفية المختلفة

(الإبيقورية والرواقية والمثائية) من خلال موقفها من قضية الخير والشر ، ونلاحظ أن شيشرون لم يتطرق في هذا البحث إلى أعمال أرسطو وإبيقوروس نفسها وإنما فند نظريات أتباعهما .

٥ - Academica : وهو بحث في فلسفة المدرسة الأكاديمية ، نشأتها وتطورها حيث تحدث فيه أولاً عن المدرسة الأكاديمية القديمة شارحاً نظريات « أنتيوخوس » وحاول أن يبرهن على تفوق المدرسة الأكاديمية الحديثة بزعامه « فيلو » وأوضح معالم الاختلاف بين الأكاديمية القديمة والحديثة .

وهذا الكتاب يعد المصدر الرئيسي لدراسة الفلسفة الأكاديمية :

٦ - Tusculanae Disputationes : « المناقشات التوسكولية » . وقد سميت بهذا الاسم لأنها كتبت في منزل شيشرون الريفي ببلدة « توسكولوم » Tusculum وهي عبارة عن مناقشات بينه وبين بعض أصدقائه المفكرين حول بعض القضايا الفكرية وتقع في خمسة أجزاء ، يتحدث في الجزء الأول منها عن « الخوف من الموت » وفي الثاني عن « احتمال الألم » وفي الثالث عن « الشفاء من الألم » وفي الرابع عن « الأشياء الأخرى التي تقلق النفس » وفي الخامس عن « الفضيلة وكفايتها لتحقيق السعادة » :

وهو يزي أننا لا يجب أن نخشى الموت سواء كانت النفس خالدة أو فانية ، وأن علينا أن نحتمل الألم ونتغلب على الحزن والقلق النفسي ، وأن الفضيلة كافية بذاتها لتحقيق السعادة للبشر :

وكان هدف شيشرون من ذلك أن يخفف عن قومه الآلام الناجمة عن قلق الأوضاع واضطرابها في ذلك العهد ، وكان لأبحاثه تأثير كبير رغم أنه اعتمد فيها على البلاغة أكثر من اعتماده على المنطق .

٧ - De Natura Deorum « عن طبيعة الآلهة » : هذا الكتاب أيضاً على هيئة حوار ، تحدث فيه

عن وجود الآلهة ، وفند نظريات الإبيقوريين والرواقيين
والأكاديميين وشكوكهم ، ولم يعرض لآراء مؤسسى
هذه المدارس ، وإنما فند نظريات أتباعهم .

De Divinatio - ٨ « عن علم الغيب » : وقد
وضع شيشرون هذا البحث في كتابين يمكن اعتبارهما
تكملة لكتابه السابق « عن طبيعة الآلهة » .

وقد بحث شيشرون في الكتابين علم الغيب
ومعتقدات الفلاسفة عنه ، ففي الكتاب الأول نرى
« كوينتوس » شقيق شيشرون يدافع عن آراء الرواقيين
الذين يذهبون إلى أن علم الغيب ممكن ، وأن الوحي
- الذى يأتي عن طريق التنبؤات (oracles) والتنبيين
(prophets) صادق ، وفي الكتاب الثانى يرد شيشرون
على أخيه معارضاً آراءه ومستخدماً نظرية الأكاديميين ،
وهكذا لا نرى لدى أى من الأخوين آراء أو أفكاراً
مبتكرة إذ ترجع كل الآراء والأفكار إلى النظريات
الرواقية والأكاديمية .

والغريب فى الأمر هو أن شيشرون - الذى لم يكن
يعتقد فى الخرافات - يعرض لعلاج موضوع عن
الخرافات العامة والنظم الدستورية الخاصة بهذه المعتقدات
De Fato - ٩ : « عن القدر » . وقد كتب
شيشرون هذا البحث فى كتاب واحد وصل إلينا جزء
منه ، وفيه يتم شيشرون بحثه فى الديانة .

وسبب كتابة هذا الكتاب أن « هيرتيوس » حضر
لزيرة شيشرون سنة ٤٣ ق . م وطلب منه أن يكتب
بحثاً عما إذا كان القدر يتدخل فيما نقوم به من أعمال
أو لا . وشيشرون فى هذا الكتاب يعارض آراء
الرواقيين عن القدر .

De Senectute - ١٠ « عن الشيخوخة » :
وقد كتب هذا الكتاب سنة ٤٤ ق . م على هيئة حوار
مفروض أن يكون قد حدث سنة ١٥٠ ق . م ولكن
الكتاب فى حقيقته بحث فى تمجيد الشيخوخة . ويدور

هذا الحوار بين « كاتو » الشيخ وضييفه سكيپو
ولايلوس اللذين حضرا لزيارته ، ثم توجها إليه ببعض
الأسئلة عن الشيخوخة فأجابهما الشيخ مدافعاً عن
الشيخوخة ومادحاً لها ، فهى فى رأيه ليست عبئاً يثقل
حملة ، بل هى على العكس محبة لطيفة ، وقد قصد
شيشرون بهذا البحث أن يسرى عن صديقه الحميم
« أتيكوس » الذى أهدى إليه الكتاب وكذلك عن نفسه
بعد أن بلغا من الكبر عتياً .

De Amicitia - ١١ « عن الصداقة » : وقد
أهدى شيشرون هذا الكتاب لصديقه أتيكوس والكتاب
مكتوب على هيئة حوار أيضاً ، وأهم المشتركين فى
الحوار « لايلوس » صديق سكيپو أفريكائوس الأصغر
والمفروض أن هذا الحوار قد دار عقب وفاة سكيپو
(١٢٩ ق . م) بأيام قليلة ، عندما زار « فانيوس »
و « موكيوس سكايفولا » حاهما « لايلوس » . وقد
قص « سكايفولا على شيشرون هذا الحوار .

الرسائل

لدينا ما يقرب من ثمانمائة رسالة لشيشرون ، وقد
تبادل هذه الرسائل مع صديقه الحميم « أتيكوس » ومع
« بروتوس » وغيرهما من الأصدقاء .

وقد نشرت هذه الرسائل بعد موته ، وهى تعطينا
فكرة واضحة عن الحياة الاجتماعية فى الأيام الأخيرة
للجمهورية الرومانية ، كما تعطينا فكرة عن شخصية
شيشرون نفسه .

كما يوجد لشيشرون أيضاً بعض الكتابات الشعرية
ولكنها ليست فى مستوى شعرى مرتفع ، وبعض هذه
الكتابات من ابتكاره ، وبعضها الآخر عبارة عن
ترجمات شعرية .

وأهم مقطوعاته الشعرية مقطوعة « عن عصرى »
De Temporibus meis التى يعالج فيها موضوع
قنصليته .

عن الصداقة

الفصل الأول :

في الفصل الأول من الكتاب يهدى شيشرون بحثه لصديقه « أتيكوس » ذلك البحث الذي يتناول موضوع الصداقة في شكل حوار يشترك فيه « لايليوس » وصهره « فانيوس » و « سكايفولا » وذلك عقب وفاة سكيو أفريكانوس صديق لايليوس بأيام قليلة .

وفي إهداء شيشرون بحثه لصديقه « أتيكوس » اعتراف بفضل هذا الصديق الذي كان بحثه دائماً على الكتابة في موضوع الصداقة وبين له مدى جدارة الموضوع بالدراسة في ذاته ومن ناحية أخرى فإن تناول موضوع الصداقة بالدراسة ملائم لتلك الصداقة الوثيقة التي تربط شيشرون بأتيكوس .

وقد أجرى شيشرون الحديث عن الصداقة على لسان « لايليوس » نظراً لأنه أجدر الناس بالحديث عنها فقد كانت الصداقة التي تربط بينه وبين سكيو مضرب الأمثال .

ويذكر « شيشرون » أن « موكيوس سكايفولا » و « جايوس فانيوس » حضرا إلى منزل صهرهما « لايليوس » ثم بدأت بينهم المناقشة ، « فانيوس » و « سكايفولا » يسألان ، و « لايليوس » يجيب . ويقول شيشرون لصديقه أتيكوس بأنه سوف يرى في هذا الحديث صورة لشخصه .

الفصل الثاني :

وفي الفصل الثاني يتحدث « شيشرون » عن كلمة « الحكيم » sapiens وكيف أن الناس يعدون لايليوس حكيماً ، كما اعتبروا « ماركوس كاتو » حكيماً من قبل ولم يكن تلقيه بالحكيم Marcus Porcius Cato Sapiens لمجرد المزايا الشخصية والخلقية التي كان يتمتع بها فحسب ، وإنما أيضاً لثقافته ، ويرى أن

« لايليوس » يختلف عن الحكماء السبعة عند اليونان (1) باستثناء سقراط ، إذ أن البعض لا يضعون هؤلاء الحكماء السبعة في مرتبة فلاسفة الأخلاق (moral philosophers) ويقول « فانيوس » إن الناس يسألونه كما يسألون « سكايفولا » كيف استطاع لايليوس أن يتحمل ألم موت صديقه « سكيو أفريكانوس » ، ويؤمن سكايفولا على كلام فانيوس ذاكرة أن لايليوس قد تحمل ألم موت صديقه في شجاعة ورباطة جأش ويبدى لايليوس تواضعه حين يصفه فانيوس بأنه حكيم .

الفصل الثالث :

في الفصل الثالث يستمر لايليوس في حديثه فيقول إنه سيكون كاذباً لو أنه أنكر شعوره بالألم والأسى لموت سكيو الذي لم يكن له صديق مثله ولن يكون ، وإن كان يعتقد أن مبعث أساه وألمه إنما هو حرمانه من صداقة سكيو ، وليس هو حادث الموت في ذاته ، فإن الموت لا يعد مؤلماً بالنسبة لسكيو الذي عاش حياة مجيدة ، بلغ فيها أقصى ما يمكن أن يبلغه مواطن روماني بل أقصى ما يمكن أن يصبو إليه إنسان سواء في حياته أو مماته، وما أهمية أن يطول عمره بضع سنين أخرى ؟! فلم يكن في حياته محتاجاً إلى إضافة مزيد من السعادة والمجد ولقد جعلته نهايته السريعة لا يحس بألم الموت . كما أن تمجيد الشعب له واحتفاءه به جعله يبدو وكأنه صاعد إلى السماء لا ذاهب إلى العالم السفلي .

(1) « السبعة الحكماء » اسم خلعه القدماء على سبعة رجال ذوى حكمة عملية ، سياسيين وشرعيين ، وفلاسفة للعصر ما بين 620 و 500 ق . م ، وقد سجلت المصادر قوائم بأسماء مختلفة ولكن جميع القوائم تحتوي على اسم سولون (من أثينا) وطاليس (من ميليتوس بآسيا الصغرى) وبيثاكووس (طاغى ميثيلين بجزيرة ساموس) وبياس (من بريني بآسيا الصغرى) وتحتوي بعض القوائم على اسم برياندر (طاغى كورنثة) وكليو يولوس (من رودس) وخيلون (من اسبرطه) .

الفصل الرابع :

اللقب - وإنه سيكون أكثر سعادة لو ظلت ذكرى صداقته لسكيبو خالدة .

إن أعظم شيء يسره هو أن يحتفظ التاريخ بذكرى تلك الصداقة القوية التي كانت تربطه بسكيبو ، كما احتفظ بذكرى الصداقات الأربع (١).

ثم يصدق فانيوس على كلام « لايليوس » وينتهز فرصة كلامه عن الصداقة ويطلب منه أن يحدثها عنها ، ويشرح لها طبيعتها ، وحكمتها وآراءه فيها .

الفصل الخامس :

في الفصل الخامس يبدأ لايليوس حديثه عن الصداقة ، فيقول إن موضوع الصداقة من الموضوعات النبيلة التي يصعب عليه الحديث عنها ، لأن الحديث عنها يحتاج إلى فيلسوف ، ولكنه يستطيع أن يطلب منهم أن يضعوا الصداقة فوق أي شيء في العالم ، فليس هناك ما هو أنسب ولا أحب للإنسان منها سواء في الرخاء أو في الشدة .

وهو يرى أن الصداقة إنما تنمو وتتوثق عراها بين الأخيار - وهو لا يقصد بالأخيار ذلك المفهوم المثالي البالغ حد الكمال الذي ذهبت إليه الفلسفة الرواقية فهي تهوم في أفق خيالي فترى أنه ليس هناك رجل فاضل ما لم يكن « حكيماً » وأنه من العسير على البشر أن يصلوا إلى معنى الحكمة والخير الأقصى عندهم .

ويرى « لايليوس » أنه يجب أن ننظر إلى الأشياء الواقعية التي نلتمحها في واقع حياتنا لا إلى تلك الأشياء الخيالية التي تخلقها تخيلاتنا وأوهامنا، وهو لا يؤكد أن المواطنين الرومانيين - الذين يعدهم أجداده حكماء - كانوا حكماء بالمفهوم الذي يذهب إليه فلاسفة الرواقية ، ذلك المفهوم الذي يصعب إدراكه .

في الفصل الرابع يستمر لايليوس في حديثه ويقول إنه يؤمن بخلود الروح وإنه لا يوافق أولئك الفلاسفة المحدثين الذين يذهبون إلى أن الروح تنفي بفناء الجسد ، وأن كل شيء يتلاشى بالموت . وأنه يتفق مع الفلاسفة القدماء سواء أسلافه الرومان الذين كانوا يجولون الموتى ، أو فلاسفة اليونان الذين عاشوا في جنوب إيطاليا أو سقراط الذي اشتهر بأنه أكثر الجميع حكمة ، هؤلاء الذين قالوا جميعاً بخلود الروح وأنه عندما تترك روح الشخص جسده تجد الطريق أمامها مفتوحاً للعودة إلى السماء ، حيث تعود روح الشخص الطيب والعاقل بسرعة .

ولقد كان سكيبو يؤمن أيضاً بذلك ، وقد اشترك لايليوس في مناقشة مع سكيبو عن خلود الروح التي عرف سكيبو عنها الكثير من سكيبو أفريكائوس الأكبر في رؤيا عرضت له في نومه .

وقد سعدت روح سكيبو إلى السماء في سرعة ويسر لأنه كان من فضلاء القوم، ولهذا فهو يخشى أن يكون حزنه على صديقه مبعثه الغيرة وليس مبعثه الصداقة .

أما إذا كان الرأي الثاني القائل بأن الروح تنفي أيضاً بفناء الجسم صادقاً وأن الإحساس يتعدم حقيقة بالموت فإنه إذن لا يوجد نفع أو ضرر أو ألم بعد الموت لأنه إذا ما انعدم الإحساس فإن الإنسان يغدو وكأنه لم يولد ، ورغم ذلك فإننا نفرح لمولده ، وسوف تسر الدولة أيضاً طالما هي باقية .

ويقول لايليوس إنه سعيد بذكرى صداقته لسكيبو الذي سعد بصحبته والذي كان متفقاً معه في آرائه العامة والخاصة وكذلك في رغباته وميوله ، لذلك لم يكن لقب « الحكيم » الذي أضفاه عليه فانيوس مبعث سرور كبير له - خصوصاً وهو لا يرى نفسه جديراً بهذا

(١) الصداقة بين أخيلوس وباروكليس ، فيسيوس وپيريثوس ، أورستيس وپيلاديس ، دامون وپيثياس .

ولكنه إذا ما سلك الإنسان طريقه في الحياة بشرف وأمانة وعدل ، دون أطاع أو غطرسة أو استهتار ، مثل أولئك المواطنين الذين امتدحهم الأجداد ، كان جديراً بأن يعد في الحقيقة من الأخيار فإن الذين يسلكون في حياتهم مثل هذا المسلك إنما يسرون في أعمالهم - قدر استطاعتهم - على مقتضى الطبيعة التي هي خير مرشد إلى الحياة الفاضلة "optima dux bene vivendi"

ويرى « لايلوس » أننا نأتي إلى هذه الحياة وبيننا نوع من الترابط ، وأنه كلما قويت الصلة بين شخص وآخر ازداد هذا الرباط الذي يجمع بينهما قوة ومتانة ، ولذلك فإن مواطنينا أفضل لدينا من الأجانب ، والأقارب أعز علينا من الغرباء ، إن الطبيعة نفسها هي التي تخلق الصداقة بين هؤلاء الناس ، ولكن مثل هذه الصداقة لا تقوم على أساس متين .

وإنما تفوق الصداقة القرابة لأن الشعور الطيب بين الأقرباء قد يزول وبزواله يزول معنى الصداقة بينما تبقى صلة القرابة ، في حين أن ذلك الشعور الطيب يظل قوياً بين الأصدقاء .

فيمكننا أن نتعرف على قوة الصداقة من الحقيقة التالية : وهي أنه من بين تلك الروابط العديدة التي لا حصر لها والتي أوجدتها الطبيعة بين البشر ، من بين تلك الروابط العديدة رابطة واحدة وثيقة ومتينة ضيقت الطبيعة من حدودها فجعلتها شعوراً متبادلاً بين اثنين أو ثلاثة على الأكثر ، وتلك هي رابطة الصداقة .

الفصل السادس :

في الفصل السادس يتحدث لايلوس عن مفهوم الصداقة ، ويرى أنها توافق في جميع الأمور الدنيوية والدينية ممتزج بالحبة والشعور الطيب . وباستثناء الحكمة ، فإن الآلهة لم تمنح الخالدين من الناس شيئاً أروع من الصداقة في رأيه .

وهناك من يفضل عليها الثروة أو الصحة أو النفوذ أو الجاه أو اللذة ولكن هذه الأشياء - في مجملها - سريعة الزوال والفناء ، إذ تتحكم فيها ظروف الدهر وتقلباته .

أما أولئك الذين يجدون في الفضيلة خيرهم الأسمى فانهم بلا شك يختارون الجانب الأسمى والأكثر نبلا ، إذ أن الفضيلة تخلق الصداقة وتعمل على رعايتها والحفاظ عليها ، ولا يمكن أن توجد صداقة على الإطلاق بدون فضيلة^(١). وهو يفسر الفضيلة بما عليه واقع الحياة ، والدلالة اللغوية العادية من مبادئ ، ولا يدخل في مفهومه للفضيلة أولئك الرجال الفضلاء الخياليين ، الذين لا يوجدون في عالمنا ، والذين يتحدث عنهم بعض الفلاسفة .

وإن الصداقة لتؤدي كثيراً من الخدمات في هذه الحياة .

وكيف يمكن أن توجد حياة جديدة بأن نحياها - كما يقول إينيوس^(٢) - إذا لم تشمل على شعور طيب من صديق ، ما أروع أن يكون لك صديق تبته ذات نفسك وكأنك تتحدث إلى نصفك الثاني .

إن الإنسان يحتاج للصداقة سواء في رخائه أو شدته ، فهو يحتاج إلى صديق يشاركه سعادته وسروره كما هو محتاج إلى صديق يقاسمه متاعبه وآلامه .

إن كلا من الثروة والجاه والصحة واللذة ، لها مناسبتها الخاصة وميزتها الخاصة فبزة الثروة أن تنفق منها ، وميزة الجاه أن تغدو مبعجلاً بين الناس وميزة اللذة أن ترفه عن نفسك وميزة الصحة أن تصونك من

(١) انظر الفصل الخامس فقرة ١٨ هذا هو مذهب الرواقيين وسقراط .

(٢) كوينتوس إينيوس هو شاعر الرومان العظيم ، ولد في بروندي في يوم سنة ٢٣٩ ق. م. وتوفي سنة ١٦٩ ق. م. ، ويعد كتابه « الحوليات » أهم أعماله ، وفي ذلك الكتاب يعرض تاريخ روما منذ بدايته حتى عصره .

الأمراض ، وتمكنك من أداء أعمالك الجسدية - وكل ميزة من هذه الميزات وقتية وجزئية ، لها مناسبتها الخاصة التي تستغل فيها استغلالاً وقتياً في حين أن الصداقة تجمع بين كل هذه المزايا .

الفصل السابع :

يستمر لايبوس في الفصل السابع في حديثه عن الصداقة فيقول إنها تضيء الطريق أمام الأمل في المستقبل ، وترفع من الروح المعنوية ، وإذا ما زالت المحبة من العالم تفككت الروابط بين أفراد الأسرة ، وأعضاء الدولة ، فالصداقة نوع من الروابط التي تجمع بين أفراد الأسرة ، وأعضاء الدولة ، بل وهي نوع من الروابط في العالم الطبيعي .

إن الفيلسوف « إبيدوكليس » يعتقد أن العالم محكوم بقوتين رئيسيتين وهما المحبة والكرهية ، والمحبة في نظره هي القوة الحافظة في الطبيعة .

ما أجمل أن يشارك صديق صديقه في مواجهة الأخطار :

الفصل الثامن :

وفي الفصل الثامن يناقش لايبوس مبعث الصداقة وأصلها ، وهل هي ناشئة عن احتياج الشخص لعون الآخرين ، أو هي ميل طبيعي في الإنسان ؟

وهو ينتهي إلى أنها ميل طبيعي ، إن كلمة الصداقة (amicitia) مشتقة من كلمة الحب (amor) وإنها القوة الرئيسية في جعل المحبة متبادلة .

وحقيقة أنه قد يترتب عليها نوع من النفع ، ولكن المنافع المترتبة على الصداقة الحقمة مختلفة تماماً عن تلك المنافع الموقته التي يسديها شخص ما بدافع المجاملة وتحت ستار الصداقة ، فالصديق الحق يسدي المعروف لصديقه بدافع الإخلاص لصداقته والشعور الودي الطيب نحوه :

وإننا قد نحب شخصاً ما إذا ما وجدناه على خلق نبيل ، لأننا نرى في هذا الشخص مثالا بارزاً للشرف والفضيلة ، فليس أحب إلينا من الفضيلة ، والفضيلة تجذبنا بقوة إلى المحبة وقد تخلق روحاً من المودة بيننا وبين الأشخاص الذين لم نتعرف إليهم قط ، بسبب ما كانوا عليه من فضيلة واستقامة . وللصداقة أصلها في الطبيعة .

الفصل التاسع :

ثم يتابع في الفصل التاسع حديثه عن الصداقة الحقمة الأصلية ، والصداقة الزائفة الموقته التي تزول بزوال المنفعة المترتبة عليها .

وكلما كان الشخص متسلحاً بالفضيلة والحكمة بحيث يكبح جماح نفسه ويعف عن الدنايا أمكنه أن يكتسب الصداقة ، ويجني ثمارها .

والصداقة الحقمة هي التي لا تنبني على توقع النفع ، فإننا حين نسدى لأصدقائنا معروفاً ، فلا ينبغي أن نتوقع منهم رده إلينا ، كما لو كان ديناً من الديون . إننا لا نشهد الصداقة انتظاراً لما يترتب عليها من منافع ، إذ أن كل نفعها وثمارها تكمن في المحبة ذاتها .

وإذا ما كانت الصداقة مبنية على المنفعة فإنها تتلاشى بتلاشي هذه المنفعة . ولما كانت الطبيعة أبدية لا تتغير ، فإن الصداقة الحقمة كذلك خالدة وأبدية .

الفصل العاشر :

في هذا الفصل يشرح لايبوس العوامل التي تؤدي إلى فطم عرى الصداقة ومجملها :

- ١ - اختلاف المنافع والآراء السياسية بين الأصدقاء وتناقضها .
- ٢ - ما يحدثه مرور الزمن من تقلبات وتغييرات مثل الحزن ومشكلات الحياة ومسئولياتها .
- ٣ - التنافس على الجاه والشهرة والمناصب .
- ٤ - الطموح إلى المنافع غير المشروعة التي تأبأها

الأخلاق والعدالة ، والتي توجب نيران العداوة في الصدور إذا ما رفض الصديق أداءها .
الفصل الحادى عشر :

يعرض هذا الفصل للمطالب المشروعة التي لا ضير في طلبها من الصديق ، والمطالب غير المشروعة التي لا ينبغي أن تطلب من الصديق .

فلا بأس في أن يطلب الصديق من صديقه كل ما هو فاضل ونبييل ، ولكن ليس له الحق في أن يطلب منه ما يحيد عن سبيل الفضيلة ، أو كان مخزياً ومعيباً ، إذ لا يمكن للصدقة أن تدوم إذا ما تنكب الشخص طريق الصواب ، والشخص النبييل الخلق يربأ بنفسه عن أن يضعها موضع الخزي نزولاً على نزوة صديقه ودفع الصديق إلى أداء عمل ضار يساوى تماماً ما لو فعله بنفسه .

الفصل الثانى عشر :

فليكن إذن من مبادئ الصدقة ألا نطلب إلى أصدقائنا أداء أعمال مخزية ، أو أن نقوم نحن بهذه الأعمال إذا ما طلبوا منا القيام بها .

ثم يورد أمثلة من التاريخ الرومانى واليونانى ، ويرى أنه من العار أن يلجأ الشخص إلى تبرير أخطائه ، ليس فقط الأخطاء العامة ، وإنما أيضاً الأخطاء التي يرتكبها في سبيل الصدقة ، كالمو حاول تبرير جريمة الخيانة ضد الدولة بأنها كانت من أجل صديقه ، وينبغى لنا أن نرشد الصديق الطيب الصالح إذا ما أوقعته الصدق في صدقة من هذا النوع ، نرشده إلى هجران صديقه إذا ما ارتكب جنابة الخيانة ، إذ أنه ينبغى معاقبة الخونة كما ينبغى معاقبة أعوانهم بدرجة لا تقل قسوة عن عقوبة مدبرى الخيانة أنفسهم .

الفصل الثالث عشر :

فليكن إذن من المبادئ الأساسية للصدقة ، ألا نطلب من أصدقائنا إلا كل ما هو شريف ونبييل ،

و ألا نفعل من أجلهم إلا كل ما هو شريف ونبييل ، و ألا ننتظر حتى يطلب منا ذلك وأن نكون دائماً مستعدين لمساعدتهم دون تردد أو تقاعس ، وأن نقدم لهم نصحننا دون أن يطلبوا منا ذلك ، وأن نقيم لنصيحهم المحلصة وزنها .

ولا ينبغى أن ننأى بأنفسنا عن الصدقة المتحمسة المتفانية كما ينادى بذلك بعض فلاسفة اليونان - حتى لا يرهق الشخص نفسه في سبيل الآخرين إذ أن لدى كل شخص ما يشغله من مشاكل وأموره الخاصة ، والإهتمام بشئون الآخرين وقضاياهم سوف يحمله عبئاً ثقيلاً وينبغى للإنسان أن ينأى بنفسه عما يرهقها ويقلقها ليحيا حياة سعيدة - إن الصدقة ليست كما يرى البعض لمجرد نشدان الحياة والعون ، وليست تابعة عن مجرد العاطفة والرغبة الصادقة ، ولو كان الأمر كذلك لبحثت المرأة الضعيفة عن الصدقة أكثر مما يبحث عنها الرجال لأنها أكثر احتياجاً منهم للحماية ، وكذلك لبحث عنها الفقراء أكثر من الأغنياء والرجال التعمساء أكثر من السعداء .

ولا ينبغى لنا أن ننأى عن الأعمال النبيلة ضناً بأنفسنا على العناء والارهاق ، وإذا ما وضعنا في اعتبارنا ما يكلفه العمل النبييل من تعب وعناء ، فلا ينبغى أن ننسى الجانب الآخر وهو الفضيلة فإننا إذا ما هربنا من المسؤولية فإننا في الوقت ذاته نهرب من الفضيلة التي تحتقر الصفات التي تضادها وتعارضها ، فالشفقة تمتت الأذى وضبط النفس تمتت التهور ، والشجاعة تمتت الجبن .

إننا لا ينبغى أن ننأى عن الصدقة لأنها تكلفنا بعض الجهد والعناء فلولا عواطفنا لما كان هناك فرق بيننا وبين الأحجار والأشجار ، وإن الفضيلة تكمن في العلاقات والروابط المختلفة خصوصاً رابطة الصدقة . وإن قلب الرجل الفاضل يسر برخاء صديقه ويأسى لتعاسته وشقائه .

الفصل الرابع عشر :

يعود في هذا الفصل فيتحدث عن كنه الصداقة وأصلها ، فيرى أنها تنجم عن ميل طبيعي متبادل بين الصديقين ، وإنه لا شيء أروع من الحب المتبادل .

أما أولئك الذين ينشدون الصداقة للمنفعة والمصلحة فانهم يجردون الصداقة من أهم مقوماتها وأقدسها ، وإن قيمة المنفعة الناجمة عن الصداقة لا يمكن أن تقاس إلى جنباً لأصدقائنا في ذاته ، إن الصداقة ليست وليدة المنفعة وإنما المنفعة هي وليدة الصداقة .

الفصل الخامس عشر :

في هذا الفصل يقول لايلبوس إنه لا ينبغي لنا أن نلقى بالا إلى أولئك الذين أفسدهم الترف حين يتكلمون عن الصداقة التي لا يعرفون عنها أي شيء سواء من الناحية النظرية أو العملية .

من هو بحق السماء الذي يفضل أن يعيش غارقاً في النعيم محاطاً بكل أنواع الترف على أن يكون محبباً أو محبوباً ، إن مثل هذه الحياة الخالية من الحب هي حياة الطغاة التي تخلو من الولاء والمحبة والثقة والصلوات الوثيقة ، حيث يظلها دائماً الشك والتوجس وعدم الاطمئنان وحيث لا يكون هناك محل للصداقة .

فمن ذا الذي يستطيع أن يحب رجلاً يشعر بالخوف منه ، أو رجلاً يترقب منه سوء ، والدليل على ذلك هو أن أمثال هؤلاء الطغاة يهجرهم أصدقاؤهم بعد أن تهاوى عروشهم .

وكذلك حال الرجل الغني إذ ليس له أصدقاء حقيقيون ، إن الثروة ليست عمياء فحسب ، بل إنها تصيب أيضاً بالعمى أولئك الذين يبتلون بها .

إننا نلاحظ أن الجاه والنفوذ والسلطة والغنى تغير نفوس الذين كانت تتميز أخلاقهم بالسماحة فيحتقرون أصدقاؤهم القدامى ، وينشدون أصدقاء جدداً ، لأنهم

قد يستطيعون بنفوذهم وسلطتهم و ثروتهم أن يشتروا أي شيء ما عدا الصداقة التي يمكن أن تسمى عادة الحياة .
إن الحياة المحردة عن الصداقة لا يمكن أن تعد حياة سعيدة .

الفصل السادس عشر :

في هذا الفصل يتحدث عن حدود الصداقة ، فيعرض ثلاثة آراء في هذا المجال :
الأول : أن نشعر نحو أصدقائنا بنفس الشعور الذي نشعر به نحو أنفسنا .

الثاني : أن عطفنا على أصدقائنا ينبغي أن يتساوى وعطفهم علينا .

الثالث : أن يقدر الشخص صديقه بمقدار ما يقدر نفسه .

ولا يوافق شيشرون على واحد من هذه الآراء الثلاثة .

فبالنسبة للرأي الأول يرى أن خطأه تابع من أننا قد نفعل أشياء لصالح أصدقائنا لا نفعلها أبداً لصالحنا الخاص ، فاننا من أجل الصديق قد نتوجه بالطلب أو الرجاء إلى شخص ما ، وقد نخاطبه بحدة أو نهاجمه ، ومثل هذه الأشياء قد لا تكون مشروعة ولا مناسبة فيما يتعلق بنا من أمور ، أما بالنسبة لما يتعلق بأصدقائنا فهي مناسبة ومشروعة جداً ، وفي كثير من الأحيان يحرم الرجال النبلاء أنفسهم من المنفعة ويؤثرون بها أصدقاؤهم أو يسمحون لأصدقائهم أن يتمتعوا بهذه المنافع أكثر مما يتمتعون هم أنفسهم بها .

أما بالنسبة للرأي الثاني الذي يجعل الصداقة نوعاً من الأخذ والعطاء المتبادل في الأعمال والرغبات المخلصة بين الأصدقاء فإن هذا الرأي ينحدر بالصداقة إلى لون من ألوان الحساب ، ويوجب تعادل كفتي الميزان بحيث لا يرجح الشيء المبدول مقابله ولا ينقص عنه ، إن الصداقة الحققة أكثر غنى وتسامحاً من هذا ، فلا

الفصل الثامن عشر :

ابتداء من الفصل الثامن عشر ، وحتى الفصل العشرين يتحدث لايلوس عن الصفات التي ينبغى توافرها في الصديق . وأول هذه الصفات أن يكون الصديق مخلصاً إذ لا تستقر الصداقة بدون الإخلاص وثاني هذه الصفات سلامة الطوية ، فينبغى أن نراعى لدى اختيار صديق أن تكون شخصيته واضحة غير ملتوية ، وأن يكون صريحاً في التعبير عن شعوره وأن يحس نحونا بمثل إحساسنا نحوه ، فاذا ما كانت شخصية الصديق ملتوية أو لم يكن يتأثر بنفس الظروف التي نتأثر بها ولا يشاركنا مشاعرنا فإنه لا يكون مخلصاً ولا ثابتاً على صداقته .

كما يجب ألا يفرح الصديق للاتهامات التي توجه إلى صديقه ، أو أن يصدقها إذا وصم بها شخص آخر صديقه ، بل عليه أن يرفضها وينكرها ، وألا يحامرته حتى مجرد الشك في كذب هذه الاتهامات . كما ينبغى أن يكون هناك نوع من الحديث الرقيق العذب ، والسلوك المهذب النبيل بين الأصدقاء تلك المظاهر التي تمنح الصداقة دفئاً من نوع خاص ، أما الجدية في كل الأحوال فإنها تؤدي إلى نوع من الثقل على النفس ، فيجب أن تكون الصداقة منطلقة غير مقيدة وأكثر طلاقة وجاذبية من أي شيء لطيف آخر .

الفصل التاسع عشر :

في هذا الفصل يتحدث عن الصداقة القديمة . وكيف أن الشخص يفضل الصديق القديم على أن ينشئ صداقة جديدة ؛ وكيف يجب على الصديق إذا ما ارتفع عن طريق الجاه أو الثروة أو العبقرية ألا يتعالى على أصدقائه القدامى ، بل يجب أن يشركهم فيما وصل إليه من رفعة وأن يحاول أن يعلى من شأنهم .

ينبغي أن نأسف لأن الجانب الأرجح كان من نصيب الصديق ولا ينبغى أن تتوقع أنك سوف تحصل على أكثر مما أعطيت .

أما الرأي الثالث القائل بتقييم الشخص لصديقه بمقدار تقييمه لنفسه فهو أسوأ الآراء الثلاثة إذ كثيراً ما يكون أحد الصديقين خائر العزيمة ، ضعيف الطموح إلى تحسن وضعه فمثل هذا الصديق لا ينبغى لصديقه أن يقيمه كما يقيم نفسه ، بل يجب عليه أن يبذل ما في وسعه كي يقوى من روحه وعزمته وأن ينمي آماله وأفكاره ويقويها .

الفصل السابع عشر :

في الفصل السابع عشر يتحدث عن الحدود الحقيقية للصداقة ، فيرى أنه من الواجب تقديم العون للصديق إذا ما تعرضت حياته أو سمعته للخطر ، ولو أدى الأمر إلى أن يتنكب الإنسان الطريق السوى قليلاً ، ما دامت النتيجة في النهاية غير مشينة .

ولما كانت الصداقة هي أهم ما يمتلك الإنسان ، لذلك ينبغى عليه أن يعنى بها أكثر مما يعنى بالأشياء الأخرى التي تدخل في ملكيته ؛ هناك من يستطيع أن يخبرك عن عدد ممتلكاته من الماعز والأغنام ، ولكن ليس في وسعه أن يخبرك عن عدد أصدقائه ؛ إنه يهتم بالأولى ويهمل اختيار الأصدقاء ، وليس لديه من الدلائل والعلامات ما يساعده على معرفة الأصلح للصداقة .

ويجب علينا أن نختار أصدقاءنا من بين أولئك الأشخاص الذين يتصفون بقوة العزيمة وبعدم التردد والذبذبة ويتحلون بالخلق السوى ، أولئك الذين يندر وجودهم وإنه يصعب على المرء في الحقيقة أن يحكم على الصديق ما لم يجربه ، لذلك ينبغى أن نجرب الصداقة نفسها لنستمد منها الحكم على الأصدقاء ، وإن الصديق لا يعرف إلا في وقت الشدة .

الفصل العشرون :

وغير محتمل ، ففى هذه الحالة تفصم عرى الصداقة فى الحال ، وكذلك إذا ما تبدلت طبائع الشخص وميوله - كما يحدث أحياناً - أو إذا ما حدث خلاف فى وجهات النظر السياسية فإن ذلك يؤدى إلى فصم عرى الصداقة ، ويجب فى هذه الحالة ألا يصل الأمر إلى حد العداوة البغيضة بين الصديقين ، إذ أن أبغض شىء هو أن تدخل فى حرب ضد شخص كان يوماً ما صديقك ، بل يجب على الإنسان أن يحتفظ بحلمه وهدوئه وأن يتحكم فى زمام أعصابه ولا يترك الزمام للغضب يشتت به ، وألا تتحول الصداقة إلى عداوة وبغضاء ، ويجب أن يتذكر الشخص المضار أنهما كانا يوماً ما صديقين ، وألا يعالج الشر بالشر ، إنه بذلك يجعل الشخص المسئئ جديراً باللوم والتقريع .

وتفادياً لكل هذه العوامل المؤدية إلى فصم عرى الصداقة ينبغى أن « لا تتسرع فى اتخاذ الصديق » وتأكد قبل كل شىء - أنه جدير بالصداقة .

الفصل الثانى والعشرون :

فى هذا الفصل يعرض بعض الملاحظات العامة حول الصداقة ، فىرى أن بعض الناس ينشدون أحياناً أصدقاء يتمتعون بمزايا لا تتوفر فيهم أنفسهم ، فى حين أن الواجب أن يتحلى الشخص أولاً بالأخلاق الفاضلة النبيلة ثم بعد ذلك يبحث عن قرين تنعكس شخصيته هو فى طباعه وأخلاقه . إن هذا يجعل أساس الصداقة متيناً ، كما يؤدى إلى أن يحترم كل منهما الآخر ، وإذا فقدت الصداقة الاحترام المتبادل بين الصديقين ، فإنها تفقد أعظم شىء يزينها .

وإن من الخطأ أن يعتقد الإنسان أن فى الصداقة متسعاً للانغماس فى جميع ألوان السلوك المشين ، فقد منحنا الطبيعة الصداقة لتكون فى خدمة الفضيلة ، لا أن تكون من أعوان الرذيلة ، وإذا ما امتزجت الفضيلة بالصداقة فإنه يتكون بينهما نوع من الارتباط

فى الفصل العشرين يواصل حديثه عن الصفات التى ينبغى توافرها فى الصداقة ، فىرى أنه ينبغى على الأصدقاء الذين يتفوقون على أقرانهم أن يحرصوا دائماً على أن يشعروا أقرانهم بأنهم على قدم المساواة ، وعلى ذلك ينبغى لأولئك الأقران ألا يحزنهم تفوق أصدقائهم عليهم سواء فى المواهب أو فى الثروة أو فى الجاه والمناصب ؛ إن أولئك الذين يكونون فى مستوى أقل يشكون دائماً من أن أصدقائهم لا يهتمون بمصالحهم بالقدر الكافى ، أو يلومون أولئك الأصدقاء خصوصاً عندما يتحدثون عن عمل قاموا به من أجل أولئك الأصدقاء المتفوقين ؛ وليس مستحسنًا من الصديق أن يمن على صديقه بما أسدى إليه من أبادى ، ومن واجب الصديق الذى أسدى إليه المعروف أن يتذكر ذلك من نفسه .

وينبغى للأصدقاء المتفوقين أن ينزلوا قليلاً عن مستواهم ليرفعوا من مستوى أصدقائهم الذين هم أقل منهم شأنًا ؛ والصداقات تتكون فى مرحلة الرجولة وليست قبل ذلك .

وعلى الصديق أن يحذر الاستسلام لعواطفه إذا ما تعارضت هذه العواطف مع مصلحة صديقه وتسببت فى تعطيلها ، كما إذا لم يحتمل الشخص فراق صديقه إذا ما رغب هذا الصديق فى الرحيل لمصلحة تخصه ، إن إعاقته عن مثل هذا السفر دليل على الضعف ، يجب أن تقدر ما يطلبه منك الصديق وأن تقدر فى الوقت نفسه ما تعطيه له .

الفصل الحادى والعشرون :

وفيه يتحدث عن العوامل المؤدية إلى فصم عرى الصداقة ، وأهم هذه العوامل أن تبدو من الشخص نقیصة يضار منها صديقه ، وفى هذه الحالة يقاطع الصديق صديقه بالتدرج ، إلا إذا كان الخطأ فادحاً

القوى يحق للإنسان كل ما يصبو إليه من الشرف والمجد والطمأنينة والسرور ، هذه الأشياء التي بدونها يغدو الإنسان تعساً .

لذلك ينبغي ألا تنساق إلى الصداقة قبل أن نختبر أخلاق الصديق ونحكم عليها وألا نؤجل ذلك إلى ما بعد الصداقة ، فكثيراً ما يكتشف أولئك الذين يعتقدون أن لهم أصدقاء حقيقيين أنهم مخدوعون عندما تلم بهم كارثة تمتحن فيها صداقة أصدقائهم .

الفصل الثالث والعشرون :

في هذا الفصل يقيم الصداقة ، فيقول إن ما من أحد يشك في مزايا الصداقة ، باجتماع الآراء ، فقد لا يأبه بعض الناس بشأن المال ، أو يقتنعون بالقليل منه ، وقد لا يأبهون بشأن الجاه والمناصب التي تكون عادة مجالاً للتطاحن ، وقد لا يأبهون بغير ذلك من الأشياء الأخرى التي يمكن أن تكون مثاراً لإعجاب بعض الناس وطموحهم ، ما عدا الصداقة فإنها تشغل ذهن جميع الناس ، يفكر فيها السياسيون والعلماء والأدباء ورجال الأعمال في أوقات فراغهم ، وحتى أولئك الذين يكرسون كل وقتهم للتسلية ، إن جميع هؤلاء يعتقدون أن الحياة الحققة لا تساوى شيئاً بدون صداقة ، إن الصداقة تضم بشكل أو بآخر حياة كل شخص ، ولا تسمح لأية طريقة من طرائق الحياة أن تشذ عنها ، لا يمكن لأى شخص أن يعيش بدون صداقة .

إن الطبيعة البشرية لا تميل إلى الوحدة ولا تجد فيها كفايتها وسرورها .

الفصل الرابع والعشرون :

في هذا الفصل يرسم الحدود التي ينبغي أن تلتزمها المعاملة بين الأصدقاء . فيرى أن الصداقة قد تتعرض أحياناً لمواقف تكون فيها مثاراً للشك ، أو مبعثاً للغضب ، وينبغي للرجل العاقل الحكيم أن يتجنب مثل

هذه المواقف ، أو يهون من شأنها أحياناً ، أو يتحملها ما استطاع ذلك ، إن من واجب الصديق على صديقه أن يخلص له النصيحة ، وأحياناً أن يتوجه إليه باللوم على بعض الأمور وهذا دليل عمق الصداقة والإخلاص ، وعلى الصديق الآخر أن يتقبل مثل هذه الأشياء بروح طيبة وألا يؤولها تأويلاً سيئاً .

إن التملق والنفاق قد يخلق الصداقة ، كما أن الصدق قد يخلق العداوة ، فالصدق الذي يثير غضب الصديق قد يعرض الصداقة للخطر ، ولكن التملق - مهما كان شأنه - أكثر سوءاً من هذا الصدق ، فإن مدح أخطاء الصديق وتبريرها قد يؤدي به إلى التماذى في هذه الأخطاء التي تقوده إلى التهلكة .

وعلى كل فينبغي للصديق أن يكون حذراً ، وأن يتجنب العنف والقسوة في نصيحته وأن يخفف لومه من الكلمات المؤذية القاسية ، وحتى لو تملق صديقه فينبغي أن يكون حقيقياً في تملقه بحيث يتفق هذا التملق والأخلاق الدائمة المهذبة وأن يتعد عن التملق المروج للرذيلة .

إن الحياة مع صديق تختلف عن الحياة مع طاغية . وينبغي للصديق أن يصغى لصوت الحقيقة الصادر عن صديق مخلص .

ويجب على الصديق أن يبغض الرذيلة وينفر منها ، وأن يطرب للنصيحة ويهش لها .

الفصل الخامس والعشرون :

في هذا الفصل يتابع حديثه عن التملق ، فيرى أنه من الصفات الأساسية في الصداقة أن تبذل النصيحة وتتقبله دون من أو استعلاء ، فعلى الصديق أن يمنح صديقه نصيحة بروح كريمة دون عنف أو قسوة ، وأن يتقبل منه النصيحة برضا ودون اشمئزاز أو نفور .

وإنه لا شيء أسوأ في علاقات الصداقة من المداهنة والكلام المنمق المعسول والتملق الكاذب ، إن هذه

الأشياء تبعدنا عن الحقيقة والإخلاص في القول التي لا معنى للصدقة بدونها .

ويجب أن ننأى بهذه الرابطة المقدسة عن مثل هذه الصغائر التي هي من خصال الرجل المخادع المذبذب ، وعلينا أن نميز الصديق المتملق المداهن من الصديق الحقيقي المخلص ، كتميزنا الشيء المطلق الزائف من الشيء الحقيقي الخالص .

الفصل السادس والعشرون :

في هذا الفصل أيضاً يواصل حديثه عن مساوئ التملق ، فيرى أن مثل هذا التملق الضار إنما يسيء إلى الشخص الذي يتقبله ويسر به ، فالشخص الذي ينتشى بكلام المتملقين إنما يتملق في الحقيقة نفسه ويخدعها ، وإن الشخص الذي يدعى الفضيلة والنبيل يسره أن يتملق الناس ، وإن الصداقة تموت عندما يعزف الصديق عن الإصغاء إلى الحقيقة من فم صديقه ؛ وقد لا يجد الصديق أمامه مفرأ من أن يلجأ إلى طريق النفاق والمداهنة ؛ والمتملق يبالغ دائماً في ذكر الأشياء التي ترضى غرور الآخر وتسعده .

وبالرغم من أن التملق له أثره على أولئك المعجبين بأنفسهم إلا أنه ينبغي لأقوياء الشخصية أن يحذروا ذلك

التملق ، خاصة ذلك التملق الذكي الملفوف ، فإن التملق المكشوف يمكن أن يفضح بسهولة ولا ينخدع به إلا الحمقى والأغبياء ، ولكن ينبغي أن نحذر ذلك التملق الخفي الحاذق .

الفصل السابع والعشرون :

في هذا الفصل يتحم لايلوس حديثه ، فيلور آراءه السابقة عن الصداقة ويلخصها فيقول :

١ - إن الفضيلة هي التي تخلق الصداقة وتهبها القوة وصفة الاستمرار .

٢ - إنها ميل شخص لشخص آخر دون إجبار ، أو طمع في نفع ، ولو أن الصداقة قد تستبيح المنفعة ولكن دون سعى إليها أو انتظار لها .

٣ - التساوى في العمر قد يساعد على الصداقة ، ولكن قد يصادق الإنسان من هم أصغر منه سناً .

٤ - يجب أن ننشد أصدقاء نتبادل معهم المحبة ، وإلا فقدنا جميع مسرات الحياة .

٥ - لا شيء - باستثناء الفضيلة - يمكن أن يعادل الصداقة .

٦ - إن الصداقة أجمل نعمة منحها السماء للأرض .



الآنسة چولى لأوجست سترندبرج

بمشلم

الدكتور عزيز سليمان

أوسكار سترندبرج تاجراً ثم أصبح وكيلا للسفن في السويد أما أمه فكانت من طبقة اجتماعية أقل شأنًا - فقد كانت ابنة لحياط وأصبحت خادمة ثم عاملة في مقهى تقدم الشراب للرواد . وفي ١٨٤٣ اتخذها أوسكار عشيقه له أنجب منها ثلاثة صبيان قبل أن يتزوجها شرعياً ثم ارتفع العدد حتى بلغ اثني عشر ، مات خمسة أطفال منهم ثم ماتت هي في سن التاسعة والثلاثين بمرض السل . وإن عائلة هذا شأنها لا يمكن أن توفر الطمأنينة لأطفالها فالاختلاف الطبقي بين مستوى الأب ومستوى الأم الاجتماعي لا بد أن يترك أثره النفسى على الطفل فيصبح منقسماً في ولائه لإحدى الطبقتين الاجتماعيتين وكلما تقدمت سنه ازداد الانقسام النفسى ، فهو تارة مدافع عن طبقة أمه أى طبقة العمال وسرعان ما يرتد عنها إلى طبقة أبيه طبقة أصحاب رأس المال . ثم إن هذا الانقسام يتخذ فيما بعد صوراً أخرى غير صورته الأولى .

وبذكرنا وضع سترندبرج في طفولته بوضع الطفل دافيد هربرت لورنس الذى أصبح كاتب إنجلترا الشهر ، فلقد كان دافيد منقسماً في حبه الأبوى تارة نحو أبيه وتارة أخرى نحو أمه حتى إذا ما كبر كره أباه

سترندبرج عملاق السويد وأشهر كتابها ورائد من رواد الفكر الأدبى وزعيم من زعماء مدارس المسرح الأوروبى في القرن التاسع عشر ، عاصر المشاهير ابسن النرويجى وزولا الفرنسى ونيتشه الألمانى وشو ووايلد الأيرلنديين وقامت بينه وبين بعضهم كتابات ومراسلات أدبية وفنية مسرحية أصبحت فيما بعد أسساً ومناهج لأفكار هؤلاء العباقرة الذين أثروا الإنسانية بتراتهم . وسترنديرج مثل حتى يضرب به ويشار إليه عندما تثار مشكلة الكتابة وتأثيرها بحياة الكاتب وبشخصيته . كما يأتى ذكره عند دراسة العلاقة الإيجابية بين العبقريه والجنون . فلقد كادت كتاباته أن تكون تعبيراً عن حياته ومخرجاً من مكبوتاته الوجدانية ومتنفساً لعقدة في اللاوعى ، وأسلوباً للهروب منها أو التغلب على آلامه في حياته سواء كان هو سببها أو كانت للظروف الاجتماعية ولمزاجه النفسى ولتكوينه السيكلوجى آثارها العميقة في هذه الآلام والمصائب .

سيرته

عائلته : ولد سترندبرج في يناير سنة ١٨٤٩ في أعقاب سنة ١٨٤٨ المشهورة بثوراتها . وكان أبوه

وتعلق بأمه تعلقاً غريباً لأنها كانت مدرسة أطفال بينما كان أبوه عاملاً فقط .

طفولته

غير أن الظروف لم تقف عند هذا الحد ، بل إن أزمة مالية حلت على أبيه فأعلن إفلاسه عن مولد أوجست وخيم على طفولة العبقري الصغير بؤس وكآبة وانتهى بالعائلة الفقر إلى الامتهان بعد أن كانت من ذوات المال والسلطان . وزاد الطين بلة أن عدد العائلة بلغ تسعاً ، هذا بالإضافة إلى خادميتين . وعندما تحسنت الأمور لم يتحسن حال الطفل أوجست لأن أباه كان دائماً يجرمه عطفه وحنانه لافتقاره إلى تفهمه على حقيقته وكثيراً ما ضربه عقاباً له على أخطاء لم يقترفها الصغير ، بل كان يضربه حتى « يعترف » بأنه اقترف ما لم يقترفه في حقيقة الأمر ، بل يقال إن أباه لم يحفل كثيراً باستقبال المسرح الملكي بروما له (أوجست) وكان تعليقه على هذا الحدث الهام هو « هراء » ! وفي هذا ما يكفى للكشف عن مدى تجاهل الأب لابنه وفي نفس الوقت عمماً ينتهى به هذا التجاهل من رواسب وعقد نفسية تعيش في وجدان ولا وعى الطفل العبقري حتى إذا ما كبر تأثر عقله واختل .

وعندهما بلغ أوجست سترندبرج السنة الثالثة عشرة من عمره ماتت أمه ولم يحاول أبوه أن يعوضه عطفاً عن حرمانه هو وأخوته عطف الأم ولكنه تزوج - بعد سنة واحدة - من مدبرة أمور البيت وكانت أصلاً حائكة ملابس بروتستانتية قال عنها سترندبرج لصديق له فيما بعد :

« دخلت علينا هذه الدمية البروتستانتية حائكة الملابس بروح قدسية ولكنها ركلت إلى خارج البيت روح الطفولة » .

وقد أثار هذا الزواج عواصف في نفس الفتى المرهف الحس - وما أشبهه ببودليير عندما تزوجت أمه بعد وفاة أبيه - ويقال إن أوجست (والاسم يعنى « العظيم ») الفتى قد شاهد مسرحية « هاملت » ورأى نفسه في شخصية بطلها الشاب معذباً منقسماً على ذاته لا يعرف للحياة تفسيراً كاملاً . فارتدى في أحضان الدين لعله يجد فيه السلوان والرحمة لما يقاسيه ولكنه سرعان ما ثار ضده وكان هذا الوضع - الاقبال على الشيء ثم الادبار عنه فالثورة عليه - نموذجاً مصغراً لحياته . فلم يستقر له المقام على حال من الأحوال . وقد لخص أوجست سترندبرج طفولته في هذه الكلمات :

« كان يخشى لكلمات إخوته وشد أخواته شعر رأسه وتحقير جدته و « خيرزانه » أمه وعصا أبيه » .

في معترك الحياة

وجد الشاب العبقري فرصة للهروب من هذا العذاب فاشتغل « معاوناً في تثقيف وتعليم » (tutor) أبناء عائلة نبيلة المقام وعندما بلغ الثامنة عشرة التحق بجامعة أوبسالا ثم تركها واشتغل مدرساً في مدرسة كرهها فتركها و عمل معاوناً في تعليم وتثقيف أبناء طبيب يهودى فاستهوته دراسة الطب ولكنه في ١٨٦٩ حاول الاشتغال بالتمثيل وعندما فشل في ذلك اتجه نحو التأليف المسرحى وحالفه الحظ هذه المرة فكتب مسرحيته « محروم من حماية القانون » (١٨٧٠ - ١٨٧١) - وفي عنوانها نبوءة لمستقبل حياته - فجاءت على هوى الملك كارل الخامس عشر الذى سمح له باستقباله في السنة التالية ومنحه راتباً يعيش عليه . والواقع أن أوجست سترندبرج كان قد عاد إلى جامعة أوبسالا في سنة ١٨٧٠ مرة أخرى حتى يحصل على الدرجة الجامعية الأولى ولكن عندما توقف الراتب الشهري الذى كان الملك قد سمح به له - لسبب ما - انقطع سترندبرج عن الجامعة للمرة الثانية دون أن يحصل على

درجته العلمية وبدأ من هذه اللحظة يعاني اضطراباً في جهازه العصبي دفعه إلى التفكير في الذهاب إلى مستشفى الأمراض العقلية ، ولكنه اشتغل بالصحافة وانتهى من كتابة مسرحيته التاريخية الأولى « السيد أولاف » في سنة ١٨٧٢ وكان من الممكن أن يستمر في كتابة المسرحيات ولكنه انقطع عنها فترة وترك الصحافة وعمل كاتب تلغراف في سنة ١٨٧٣ وبعد مدة ترك هذا العمل واشتغل مساعداً لأمين مكتبة بمكتبة استوكهلم الملكية وانتظم في العمل من سنة ١٨٧٤ حتى سنة ١٨٧٩ ثم حتى سنة ١٨٨٢ مصنفًا للمخطوطات الصينية بالمكتبة مما يدل على سعة وتشعب اهتمامه ، بقدر ما يكشف عن قلقه وعدم وضوح الطريق للتعبير عن عبقريته .

سترنديج والمرأة

وفي سنة ١٨٧٥ قابل سترنديج البارون فرانيجل وزوجته البارونة سيرى فون أسن (التي ولدت في سنة ١٨٥٠ وماتت في ١٩١٢) والتي كانت أخطر النساء في حياة أوجست سترنديج . وبالرغم من وقوعه في غرامها إلا أن علاقته بها وبزوجها اتخذت طابعاً يكشف عن رواسب الطفولة فيه فوقف منهما موقف الابن من أبويه بدلا من موقف عاشق الزوجة ولقد قوى هذا الشعور ونماه كون عائلة البارون جارة له أثناء طفولته — فكانا يسكنان المنزل المجاور للمنزل الذي ماتت فيه أم سترنديج والذي دخلت فيه زوجة الأب لتحل محل أمه . ومن المحتمل أن تزاحم في وجدان الطفل وفي لاوعيه الذكريات وتحديث عملية احلال وابدال تحل فيه صورة البارونة محل صورة الأم الراحلة وشجع هذه العملية جمود وقسوة زوجة الأب ولقد كتب سترنديج فيما بعد للبارون :

« لقد أحببتكما كلاكما ولم يكن بوسعي يوماً أن أفرق بينكما في أفكارى وكثيراً ما رأيتكما في أحلامي » .

ومن الطبيعي أن حرمانه من العطف الأبوي في طفولته قد دفعه إلى عملية الاستبدال هذه ولم يكن من الطبيعي أن تستمر هذه العلاقة الشاذة دون محاولة لانهائها . فقرر سترنديج أن يهاجر من السويد وأن يرحل إلى باريس هروباً من البارونة سيرى فون أسن وفعلاً ركب المركب^(١) ولكنه سرعان ما حزن إليها وإلى أستوكهلم وألح على قبطان السفينة أن يعود به إلى الشاطئ وإلا فقد جن جنونه . وما زال يلح عليه حتى عادت السفينة به إلى الشاطئ حوالي خمسين ميلاً جنوبي أستوكهلم وهناك في الغابات الموحشة أمضى الحارب الوهلان عامين لا يعرف ما يريد : « كنت كوعلى برى أسير على نبات عش الغراب وغيره من النباتات الغضة في خيلاء وكنت أقطع الفروع الصغيرة أو أرمى بنفسى نحو الأشجار . ماذا كنت أريد ؟ أنا نفسى لم أعرف » وبعد ذلك ألقى بنفسه في بحر البلطيق وكان أكتوبر قارس البرد وكان سترنديج يرمى من ذلك إلى أن يصاب بالتهاب في الرئة كذريعة لأن يحضر إليه البارون والبارونة . . . طبعاً ! وفعلاً وصلت البارونة مع زوجها إلى سريره في الفندق الذي نزل به مريضاً . وعادا به إلى أستوكهلم .

البارونة سيرى وأثرها في مسرحياته

وهناك لعب القدر دوره في حياة سترنديج . تركت البارونة زوجها في سبيل سترنديج واشتغلت ممثلة . ويبدو أن الموقف بعث في سترنديج مشاعر الكبرياء التي يستشمرها الرجل الذي تفضله المرأة على زوجها وخصوصاً لأن العنصر الطبقي كانت له أهميته في الموضوع . كان واعياً أن ابن الخادمة قد قنص

(١) لم يركب القطار لأنه كان يمتد أن القطار - في اضطراب حركته - يفصم عرى النخاع الشوكي . وكانت هذه إحدى نظرياته العلمية !

بارونة^(١) قال سترندبرج معلقاً على رحيل البارونة إليه : « ابن الشعب فاز بالجلد الأبيض » ، العامى فاز بالأرستقراطية ، وراعى الخنزير قد عشق الأميرة ولكنه دفع الثمن غالياً » .

تزوج العاشقان ومارست سيرى التمثيل بنجاح محدود وسرعان ما تعكر جو الزوجين . لم يرض سترندبرج أن يرى زوجته مع الممثلين ، تحيا حياتهم وتشاركهم فى مزاحهم أثناء إعداد المسرحية مثلاً . غار سترندبرج على البارونة سيرى وبدأت مشاعر الحقد والغيرة طريقها إلى قلبه . ومع ذلك فإن هذه الفترة من حياة سترندبرج تسجل نجاحاً مرموقاً فى حياته كفنان فصادفت قصته « الغرفة الحمراء » (١٨٧٩) نجاحاً طيباً خصوصاً لسخريتها من الحياة فى استوكهلم . وبعد الانتهاء من هذه القصة بدأ على التو كتابة مسرحية « سر النقابة » وانتهى منها فى العام التالى (١٨٨٠) وبدأ فى كتابة مسرحية « رحلة پر السعيد الحظ » فى العام ١٨٨١ ولكنه أتمها مع اتمام مسرحية أخرى هى « زوجة السيد بنجت » فى نفس العام (١٨٨٢) . ولقد كان كافياً أن تؤكد له هذه المسرحيات والقصة اسما فى ميدان الكتابة والتأليف وتمهد له سبل اليش والاستقرار فى عاصمة بلاده خصوصاً وأنه أصبح أباً لطفلين . ولكن الواقع كان على خلاف المألوف .

لقد سببت أمانة سترندبرج وصدقه عداوة الناس له مما اضطره إلى أن يرحل عن استوكهلم فى عام ١٨٨٣ ويذهب وعائلته إلى فرنسا ثم سويسرا وألمانيا والدانمارك طوال ست سنوات قضاها سترندبرج فقيراً مجهداً . وفى العام التالى لرحيله صودرت المجموعة الأولى (من القصة القصيرة) بعنوان « متزوج » وآتهم المؤلف بالترندقة التى كان يعاقب عليها القانون فى السويد فى

ذلك الوقت بالسجن لمدة سنتين . ومن حسن حظ سترندبرج فى هذه الآونة أنه كان خارج السويد : ولكن الزوبعة لم تنته لأن باعها بعيد عنها مما دفع أحد أصدقائه^(١) أن ينصحه بالعودة إلى استوكهلم للدفاع عن قضيته بدلا من أن يتحمل الناشر المسئولية عنه . وتحت ضغط رأى العام سافر سترندبرج إلى استوكهلم ودافع عن القضية حتى كسبها واعتبر . فى هذه اللحظة رجل الساعة . ولكن جهازه العصبى تأثر من شدة ما لاقاه من تعنت وحرمان وقلق وضيق مادمى ومعنوى . فازدادت الأزمة العصبية التى لازمته منذ سنة ١٨٧٢ وزاد الأمر تعقيداً غيرته المحمومة على زوجته التى آتهمها بخيانته جنسياً مع الرجال ومع النساء على السواء ، وكانت سيرى قد صادقت امرأة يهودية مستهتره ، ودفعه الهوس إلى أن يظن أنه ليس والد طفليته على الاطلاق .

والعجيب أن سترندبرج من القليلين الذين يدفعهم الهوس إلى الابداع الفنى مما يدفع البعض إلى الربط بين العبقرية والجنون . فلقد أفرغ سم غيرته وحقده على زوجته أدباً وفتناً فى مسرحيته الخالدة « الأب » وفى السنة التالية (١٨٨٨) ظهرت إلى العالم « الأنسة چولى » ثمرة هذا الانهيار العصبى والعائلى كذلك . وفى سنة ١٨٩٢ تم الطلاق بين العاشقين : ابن الخادمة الذى أصبح كاتباً عبقرياً والبارونة التى أصبحت ممثلة من الدرجة الثانية :

فريدا أوول

وسرعان ما رحل سترندبرج مرة أخرى عن استوكهلم والسويد بأسرها وذهب إلى ألمانيا لعله يروح عن نفسه المعذبة . وفى أوائل سنة ١٨٩٣ قابل الصحفية

(١) بيورسن ، الكاتب النرويجى ، وكان نفسه قد واجه مثل هذا الموقف عند ما آتهم بأنه عاب « فى الذات الملكية » فذهب بيورسن مدافعاً عن قضيته بدلا من الجريدة التى نشرت خطابه .

(١) تماماً كما قصص عامل المزرعة ايدى تشارلى فى قصة « عشيق ليدى تشارلى » للكاتب الانجليزى المعاصر د . ه . لورنس .

شكسبير وأعجب بها وبتمثيلها . وبعد ذلك كتب لها « دوراً » في مسرحية « عيد الفصح » وانتهى الاعجاب والتقدير بالزواج في سنة ١٩٠١ .

هاريت بس وبرتا فوكنز

ولكن زواجه الثالث لم يكن أحسن من سابقه ، بل كان كله إذلالاً وحرماناً فقد شكنا من هذه المثلة الشابة (كان عمرها اثنين وعشرين عاماً) ومما فرضته عليه من ذوقها وسلوكها . ولكنه كان أحمق في غيرته عليها ومتطرفاً في حبه للتملك وأرغم هاريت ألا تقرأ « دفاع مجنون » كما أرغم فريدا من قبل . وقد انتهى هذا الزواج بالطلاق في سنة ١٩٠٤ بعد أن أنجب طفلة وأنج « مسرحية حلم » كان يكتبها وهو في حالة « هلوسة » . وعندما تزوجت هاريت بممثل (في سنة ١٩٠٨) عصره الأسى وعاش في وحدة ولكنه عندما كان في الستين من عمره عرض على ممثلة شابة اسمها برتا فوكنز - وكان عمرها عشرين عاماً - أن تزوجه ولكنها رفضت بعد أن وافقت للمرة الثانية عندما حذرها سترندبرج قائلاً « فكري جيداً فيجب أن تكوني مستعدة تماماً فستكون حياتك كأنك في دير للراهبات : سوف تقابلين قليلاً من الناس - بعض أصدقائي فقط ، من كبار السن » . وأمضى سترندبرج آخر أيامه وحيداً « مريضاً لا يقابل أحد » حتى مات بالسرطان في مايو سنة ١٩١٢ .

جنون سترندبرج

ولا شك أن حياة كهذه لا بد وأن تعترها الأمراض النفسية والعقلية وقد ذكر مؤرخو سترندبرج^(١) الكثير من هذه الأمراض نذكر منها : مرض انفصام الشخصية (Schizophrenia) وعقدة النقص ومرض الكتابة

(١) انظر ص ٧٧ في كتاب

W.A. Berendsohn, « Strindbergproblem ».

النسائية الشابة فريدا أوول التي كانت تصغره بحوالي أربعة وعشرين عاماً إذ كان عمره حينذاك أربعاً وأربعين سنة وكانت هي في العشرين من عمرها ولقد كتبت فريدا أوول كتاباً عن زواجها أسمته « زواج من عبقرى » ضمنته الذكريات العطرة مع زوجها العظيم . وفي هذا العام نشر سترندبرج قصة بالفرنسية « اعترافات مجنون » كان قد كتبها فيما بين سنتي ١٨٨٧ و ١٨٨٨ . وفيها يسجل آلامه وما قاساه في زواجه الأول (من البارونة سيري فون رانجل) ويذكر مؤرخو سترندبرج أنه كان قد منع زوجته الشابة (الثانية) أن تقرأ القصة ولكنها بالرغم من القسم الذي أدته قد حثت فيه وقرأت القصة مما جعل سترندبرج يقبل على نشرها ، بعد أن غضب من زوجته وثار عليها . وانتهت فترة الإقامة في ألمانيا بمحاولة الزوجين الرحيل إلى النمسا ليعيشا مع جد وجدة فريدا أوول ولكن سترندبرج تشاجر معهما وترك زوجته والمولودة ورحل من النمسا راجياً الإقامة في باريس وهناك فيما بين سنتي ١٨٩٤ و ١٨٩٦ تدهورت صحته العقلية كما جاء في كتابه عن حياته والذي سماه بحق « الجحيم » (Inferno) وفي سنة ١٨٩٦ بعد تجوال وهروب من آلامه وحظه النكد عاد إلى وطنه مرة أخرى وبعد سنة تم طلاقه للمرة الثانية . وبعد سنتين بدأ كتابة ثلاثيته « الطريق إلى دمشق » التي تكشف عن عبقرية درامية نادرة وليس فقط كما يظن النقاد - التعبير الفني لنفس تعسة وقلب كبير مهيب الجناح وعقل أكبر من أن يحده العالم وتقاليده فنار مجنوناً عليها . وأهمية « الطريق إلى دمشق » تجتاز حدودها إذ أنها بدأت مرحلة درامية بلغ إنتاج سترندبرج في أثنائها فيما بين ١٨٩٨ و ١٩٠٣ تسع عشرة مسرحية . كانت مسرحياته تجد طريقها للمسرح وكان يبحث لها عن الممثلين والممثلات وقد أسند « دور » شخصية « السيدة » في مسرحيته الثلاثية « الطريق إلى دمشق » إلى هاريت بس التي رآها مرة تمثل في إحدى مسرحيات

كان سترندبرج ذاتياً كل الذاتية - وإن كان يبدو مستقلاً - في محاولة الوصول إلى حقيقة الكون وإلى ماهية الخالق سبحانه وتعالى .

أعماله

ولقد أسهم سترندبرج في المدارس الفنية المختلفة فكتب بأسلوب المدرسة الطبيعية مسرحيات طبيعية مثل « الأب » ، « الأنسة جولى » ، « الدائون أو رقصة الموت » . كما استقى من التاريخ مادة درامية فكتب مسرحيات تاريخية مثل « جوستاف فاسا » ، وجوستاف أولف و « كرستينا أوجستاف الثالث » ويهتم بهذه المسرحيات التاريخية دارسو سترندبرج المتخصصون أو السويديون وأهل سكاندينافا . كما كتب سترندبرج مسرحيات ذات أفكار خيالية (Plays of Fantasy) مثل مسرحية « الحلم » و « سوناتا الشبح » و « الطريق إلى دمشق » وفي هذه يتردد الكاتب عن المذهب الطبيعي الذي يسجل فيه الحياة كما يتصورها نتيجة طبيعية لحصلة القوى المؤثرة في الكائن الحي والإنسان - موضوع مسرحياته - ويعود إلى عالمه الخاص يستمد منه المادة الفكرية فيرسلها كأنه يراها حلاً أو رؤياً بعيدة بين الحلم والحقيقة . كما كتب « مسرحيات الغرفة » متأثراً بموسيقى الغرفة^(١) (Chamber music) ولأنه أراد أن يكتب مسرحيات لمسرح « الجهد المشترك » (Intimate Theatre) المناقض في تكتيكته للأسس الفنية التي يعتمد عليها « المسرح التجاري » الذي يعتمد على النجم أو الممثل الأول وقد اشترك سترندبرج مع

(١) في القرن التاسع عشر أصبحت لموسيقى الغرفة حفلات وعروض خاصة بها مما دعا بعض الموسيقيين إلى التخصص في دراسة الجهد المشترك لجميع أعضاء الفرقة خصوصاً بعد أن كبر حجم البيانو مما كان عليه أيام موتزارت إلى الحجم الذي استخدمه شومان في كتابة الحامية الورتية لجمهور الكونسرت في قاعة صغيرة وليست لغرفة كما كان الحال في القرن السابع عشر والقرن التاسع عشر . انظر قاموس جروف للموسيقى الجزء الأول - لندن ١٩٢٨ ص ٥٩٩ .

والقنوط ومرض الطفلية (infantalism) مرض الشذوذ الجنسي المكبوت (suppressed homosexuality) ومرض السادية (sadism) ونقيضها (masochism) ومرض جنون الاضطهاد (persecution-mania) ومرض الأجورافوبيا أو الخوف من الأماكن المتسعة كالميادين أو الساحات (agoraphobia) ومرض الخوف من البرق .

أسلوبه ومعتقداته

وأسلوب سترندبرج وأفكاره مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بحياته وما مر به من آلام وما صادف من طفولة تعسة تركت في نفسه أثراً لم تتمكن الأيام إلا من تعميق جذورها حتى اختلطت عليه الأمور . فأصبح الخيال عنده حقيقته « هو » وأصبح « هو » المنبع الذي لا ينهي لأفكاره ، فأغرق في ذاته وقدسها فأصبحت كتبه سيرة حياته مقنعة كما أصبحت سيرة حياته المدخل الرئيسي لفهم كتبه وأفكاره . ولقد ذكرنا تاريخ حياته وعرفنا كيف ارتبطت مؤلفاته بأحداثها . أما أفكاره ومعتقداته فقد تنوعت وتباينت وتناقضت حتى يستحيل على القارئ أن يتفهمها دون إلمامه بسيرته وتعاسته وجنونه . بدأ سترندبرج حياته مغالياً في الإيمان ومظهراً للناس عواطفه ومشاعره الدينية . وبعد ذلك رفض الالهام السماوي وقبل مذهباً يسمى (Deism) ومؤداه الاعتقاد في وجود إله حاكم الكون لا عن طريق الوحي السماوي ولكن عن طريق الأسس العقلانية . وسرعان ما دفعه هذا التفكير إلى اعتقاد آخر أساسه نكران وجود الله (atheism) ولكنه عاد ثانية إلى الدين وأصبح في منتصف الطريق إلى الكاثوليكية الرومانية ثم ترك الطريق كلية واتجه إلى نوع من الصوفية في بحثه عن الله (theosophy) ودفعه هذا الاتجاه إلى البوذية ومنها إلى أنواع أخرى ثم انتهى من مطافه بالعودة إلى المسيحية^(١)

(١) انظر كتابه A Blue Book, I, 1907.

سترنديبرج عندما بدأ كتابه « جو عاصف » في يناير ١٩٠٧ كان يعتبر « الآنسة چولى » نموذجاً لمسرحية « الغرفة » .

سترنديبرج والمدرسة الطبيعية

والواقع أن سترنديبرج ساهم في المدرسة الطبيعية متأثراً بإميل زولا^(١) الذى قاد الحركة الطبيعية^(٢) في المسرح في فرنسا معلناً ثورته على الفن والمسرح الرومانسى في الربع الأخير من القرن التاسع عشر عندما بلغت العلوم البيولوجية مكانها بفضل نظرية دارون في أصل الكائنات وتطورها وكذلك بفضل كلود برنار الذى وضع أسس الطب التجريبي والذى حورها إميل زولا واستخدمها أساساً للحركة الطبيعية بقوله إن بناء الشخصية في المسرح لا يجب أن يتعدى الاهتمام بالبيئة الاجتماعية التى تنسلخ منها الشخصية وكذلك الاهتمام بعامل الوراثة ذلك لأن الشخصية ترث الصفات السيكولوجية تماماً كما ترث الصفات الجسدية وقد أدت هذه النظرة إلى تغيير المفاهيم الدرامية فاختلّف بذلك المفهوم المأسوى عما كان عليه في المسرح الأغرقي وعمما أصبح عليه في المسرح الاليزابيثى . إذ كان الصراع الدرامى عند الإغريق يمثل صراع الإنسان ضد قوى الطبيعة التى لم يكن يفهم سرها أو يتمكن من الوصول إلى تفسير كامل شامل لكنها فرأى فيها إرادة الآلهة ولكنه فشل في فهم دستورها إذ رآها تنزل النعمة على الخبيرين والأشرار على السواء فأسند بذلك الإنسان الأغرقي المأساة إلى مزاج الآلهة . ولكن هذه النظرة تطورت في العصر الاليزابيثى فلم يعد مفهوم الصراع الدرامى بين الإنسان والآلهة ولكنه أصبح بين

الممثل أوجست فلاك في إعداد هذا المسرح مادياً وفنياً فكتب له أربع عشرة مسرحية وصف أسلوبها لأحد أصدقائه :

« شكلها مألوف ، فكرتها بسيطة ، وشخصياتها قليلة ، وخيالية بلا قيد يحد الخيال ، ولكنها تعتمد على الملاحظة والخبرات والدراسة الواعية بسيطة ولكن ليس في بساطتها ما يخل بعمقتها . ليس هناك جهاز ضخم لتنفيذها وليس بها أدوار ثانوية تافهة ، ليس بها أى نوع من « المسائل الميكانيكية القديمة^(١) - أو المسرحية ذات الفصول الخمسة المركبة تركيباً آلياً حسب القواعد والتي تمتد إلى بعد منتصف الليل . فان مسرحية « الآنسة چولى » قد بلغت مآساتها وأثبتت أنها النوع المناسب للرجل العصرى الذى يحاسب على وقته ويخاف عليه^(٢) »

وتبدو هذه الرسالة لأول وهلة أنها تتحدث عن الأسلوب الفنى للمسرح الطبيعى وسنناقشه قبل حديثنا عن مسرحية « الآنسة چولى » ولكن الكاتب الأمريكى ايفرت سبرنشورن^(٣) يقول عن « جو عاصف » وهى المسرحية الأولى من مسرحيات الفرقة « أنها تبعث فينا جو أواخر الصيف وهذا يرمز إلى نهاية أيام سترنديبرج ويحاول سترنديبرج أن يمسح بواسطتها مرارة ذكرى زواجه من هاربيت بوس التى تركته - كما ذكرنا - بعد ثلاث سنوات لتتزوج من شاب يماثلها سناً . ولكن هذا طبعاً لا يمنع أن تكون مسرحية « الغرفة » فى تكنيكيتها أو فى أسلوبها الفنى قريبة جداً من المسرحية الطبيعية خصوصاً وأن ايفرت سبرنشورن نفسه يذكر فى الصفحة التالية من الكتاب نفسه « أن

(١) يقصد آية « المسرحية الجيدة البناء » .

(٢) من خطاب لسترنديبرج لصديقه أدولف بول فى ٦

يناير ١٩٠٧ .

(٣) انظر كتاب

A. Strindberg — Chamber Plays, New York, p. viii.

(١) انظر كتابه Le Naturalisme au Théâtre

(٢) انظر مقال عزيز سليمان عن الحركة « الواقعية فى

المسرح » فى مجلة المسرح عدد شهر أغسطس ١٩٦٤ ومقاله عن الحركة

الطبيعية فى المسرح فى مجلة المسرح عدد شهر مارس ١٩٦٤ .

الآنسة جولى - وهى ابنة الكونت - وجان خادم أبيها (١) والفكرة بسيطة وتنحصر فى عملية استمالة تقوم بها الآنسة جولى للخادم . وقد قال سترندبرج إنه سمع قصة كهذه تستميل فيها ابنة عائلة راقية من عائلات استوكهلم خادماً ثم تنتهى رومانسياً بأن ترك الفتاة طبقها الاجتماعية الراقية وتصبح عاملة فى « بار » . ولكن سترندبرج فى أمانته للنظرة الطبيعية فى المسرح تتبع الخطوات التى تسلكها طبيعياً مثل ابنة الكونت فوجد من التزييف الدرامى أن تنتهى هذه النبيلة إلى خادمة لأن ارتباط ابنة الكونت بطبقها أقوى من أن تهبط إلى مستوى خادمها وأن الحل الحتمى هو أن تنتحر وهذا ما فعلته الآنسة جولى .

ولعل اهتمام سترندبرج بالجو المحيط بشخصياته يتمثل فى اختيار زمن المسرحية . ففى « الآنسة جولى » ينتصف الصيف فى إحدى قرى السويد ويحتفل القرويون فى المساء احتفالاً بانتصاف الصيف ويشربون ويأكلون ويغنون ويرقصون فى نشوة بالصيف وبالزراع وبالحياة - ففى الشتاء تموت الحياة فى الأرض فلا شمس ولا زرع . الكونت غير موجود فى المنزل الريفى . ابنته جولى وحيدة فى القصر الذى يقف فى حديقته تمثال لكيوبيد إله الحب . ويبدو من بدء المسرحية اهتمام سترندبرج برسم الشخصيات نفسياً ومزاجياً وبحساب تحركاتها كنتيجة لدوافعها الغريزية الطبيعية . فأول عبارة نسمعها فى المسرحية يقولها جان التابع (أو الخادم) يصف فيها جولى هذه الليلة بالذات قائلاً : « الآنسة جولى مجنونة هذه الليلة . . مجنونة تماماً ! »

الإنسان ونفسه ولعل المثل الأوضح هو انقسام هاملت على ذاته وتردده فى الاختيار بين الموت والحياة أو بين الثأر لأبيه أو الأخذ بالفلسفة ونجد فى الصراع بين عطيل ونفسه مثالا آخر للمفهوم المأساة عند شكسبير وعند كتاب الدراما فى القرن السابع عشر . أما المفهوم الحديث للمأساة فيرجع فى حقيقة الأمر إلى إميل زولا الذى رأى أن قدر الإنسان ليس فى السماء ولكن فى « دمه » أى فى الصفات النفسية والمزاجية والجسمانية والفسولوجية أى كما قال زولا فى تركيبه « الفسيوسيكولوجى » وهذا حصيلة عوامل الوراثة والبيئة . وهذا المفهوم يختلف طبعاً عن مفهوم المدرسة الرومانسية التى رأت أن الصراع الدرامى قائم بين الإنسان والمجتمع : فالإنسان فى المفهوم الرومانسى يولد طفلاً بريئاً : نظيفاً بلا جريرة أو شرور ولكن المجتمع الشرير أو قل منبع الشرور ومنتج الرذيلة هو الذى يلوخ هذه البراءة بلون الخطيئة . لكن الإنسان فى المفهوم الطبيعى يولد وفى أنسجته الفسيوسيكولوجية أثار الأجداد وآلامهم فهو يرث مأساتهم وهو فى بطن أمه - يرث الأمزجة والتكليف الوجدانى والاتجاهات والميول العاطفية التى - مع آثار البيئة - تحركه وتدفعه دفعا لا هوادة فيه إلى مصيره المحتوم - وهنا عنصر المأساة ومفهومها . ولقد سجل سترندبرج مفهومه عن المدرسة الطبيعية وأسسها الفنية فيما سماه النقاد « مانفستو المدرسة الطبيعية » وهو المقدمة التى كتبها لمسرحيته « الآنسة جولى » .

الآنسة جولى

فى مسرحية الآنسة جولى يسجل سترندبرج صراعاً مريراً بين الذكر والأنثى لا من حيث هما كذلك فقط بل أيضاً من حيث هما ممثلان لطبقتين اجتماعيتين مختلفتين ولعل القارئ يجد للوهلة الأولى السبب فى بعض الاسهاب فى كتابة سيرته . فبطلا هذه المسرحية هما

(١) الارتباط القائم بين طرفى العلاقة فى المسرحية له صدى أساسى فى حياة سترندبرج . فالخادم هنا هو سترندبرج ابن الخادمة والآنسة جولى هنا هى انعكاس لصورة البارونة سبرى فون اسن زوجة البارون رانجل الذى تركت زوجها وتزوجت سترندبرج . وهنا نجد سترندبرج يعبر عن المكبوتات النفسية ويستخدمها فنياً . والواقع أن سبرى لم تنتحر ولكن سترندبرج يجب أن يرى طلاقها منه انتحاراً لها .

بلحمهم ودمهم ويرجعهم إلى أصولهم ويكشف عن
بيئاتهم فإذا بالمرحية « شريحة حية دامية من الحياة »
Slice of life .

وتعود الآنسة جولى إلى القصر بعد أن تركها التابع
جان فتجده في المطبخ يتحدث مع الطاهية (٣٥ سنة)
ثم تمتدح رقصه ومظهره خصوصاً بعد أن خلع معطف
التابع وارتدى معطفاً أنيقاً وتقول بالفرنسية عبارة
« إنك ظريف يا سيد جان » فيرد عليها بالفرنسية كذلك
« إنك تريد المداعبة يا سيدتى » ولما لم تفهم الطاهية
هذا الحوار تنام وهي جالسة في مقعدها - ويدور
الحوار على الوجه التالى :

جولى : ممكنها (تقصد الطاهية كرسيتين) أن تصبح
زوجة لطيفة لك وربما مارست الشخير في
نومها أيضاً .

جان : (وعمره ثلاثون سنة) لا إنها لا تفعل هذا
ولكنها تتكلم أثناء نومها !

جولى : (وعمرها خمس وعشرون سنة) وكيف
تعرف أنت أنها تتكلم في نومها ؟

جان : قد سمعتها !

* * *

وبعد برهة صمت تجلس الآنسة جولى - ابنة
الكونت - تابع أيتها بجوارها وتقدم له شراب البيرة
وتسقيه ولكنه يتردد ربما لأنه يفضل نبيذ سيده ! ولكنها
تجعله يشرب في نخب صحتها وترغمه أن يقبل يدها
أولاً ثم يقبل حذاءها ! وهنا يخامر الشك التابع ولكنه
يستجيب لنداء غامض مبهم وتأتى الطاهية كرسيتين
ببعض الأصوات التلقائية في نومها وسرعان ما تقوم
من كرسيها وتمشى - وهي ما زالت نائمة - إلى سريرها
خارج المطبخ . ويحاول التابع أن ينبه الآنسة جولى إلى
ما قد يقوله الخدم أو القرويون عن هذا الموقف ولكنها

وبعد برهة يخبرنا أنها تقود الراقصين والراقصات وذلك
برقصها « الفانز » مع حارس مزرعة الصيد (وتذكرنا
هذه العلاقة بعلاقة زوجة اللورد تشاترلى وعشيقها
حارس مزرعة الصيد) ويخبرنا جان أن جولى تركز
عينها عليه وأنها سرعان ما انطلقت من حلبة الرقص في
« الجرن » ودعته للرقص معها ، ثم يصفها بعد ذلك وهي
ترقص معه بأنها كانت مجنونة . وترد الطاهية كرسيتين
على جان (وهذه كانت تمنى أن تزوجه) قائلة إن
الآنسة جولى مجنونة دائماً ولكن حدة الجنون زادت
منذ أسبوعين - عندما انفصمت الخطوبة - ونعلم فيما
بعد أن الخطيب كان « شاباً رقيقاً رغم غناه » كما يقول
جان تابع الكونت . ويفصح سترندبرج عن السمات
السيكولوجية وعن عوامل الوراثة - وهي الأساس
الذى تعتمد عليه المدرسة الطبيعية في الدراما فيقول
على لسان التابع :

جان : « الآنسة جولى عالية القدر وعظيمة في بعض
النواحي كما هي على العكس في بعض النواحي
الأخرى تماماً كأماها . . . »

ثم يصف الأم الكونتيسة ويجد العلاقة بين الأم
وابنتها - تماماً كما كان يفعل جيهارت هوبمان^(١) في
ألمانيا أو زولا في فرنسا أو ابسن في النرويج ، وينتهى
إلى أن السلوك الإنسانى لا دخل للمرء فيه إذ أنه موروث
تماماً كلون العين أو لون البشرة وبناء على ذلك - وهذا
هو المهم - ليس هناك ما يبرر الأحكام الأخلاقية على
السلوك . فإذا كانت الآنسة جولى مجنونة لأن أمها
كانت مجنونة كذلك فليس من العدل في شيء أن يأتى
حكمتنا قاسياً على سلوكها وأخلاقها . إن سترندبرج
لا يحكم - كما كان يفعل الرومانسيون - على شخصياته
أحكاماً أخلاقية وإنما كل ما يفعله هو أن يقدمهم لنا

(١) انظر مقال عن المسرح الطبيعى عند جيهارت هوبمان في

مجلة المسرح عدد شهر فبراير سنة ١٩٦٥ .

بعد نقاش نشيط تلقائي تقنعه أنه إن كان جان يظنها غريبة الأطوار فإن الحياة نفسها غريبة الأطوار كذلك ثم تحكى له حلماً تراه من آن لآخر :

جولى : « . . . وأنا أتذكره الآن . لقد صعدت قمة عامود وها أنا أجلس فى الذروة ولا أعرف سيلا للنزول . وكلما هبطت بنظري أصابني الدوار ومع ذلك فيجب أن أنزل بالرغم من أنني تعوزني الشجاعة لأن أرمى بنفسى إلى الأرض . لا يمكننى أن أبقى على وضعى . أشتاق إلى الهبوط ولكنى لا أهبط . ومع ذلك فلن يهدأ بالى قبل أن أنزل ، لا راحة لى حتى أهبط وأهبط حتى أبلغ الأرض وإن بلغت سطحها فإن رغبتى هى أن أنزل حتى أصل إلى أعماقها ! . . . هل شعرت أنت يوماً بمثل هذا الشعور ؟

جان : لا . فأنا أحلم عادة أنني مستلق تحت شجرة طويلة فى غابة سوداء وأريد أن أعلو وأعلو حتى أبلغ الذروة وأنطلق ببصرى عبر المزارع وفوقها حيث تشرق الشمس وأريد أن أفتش فى عش الطير حتى أجد البيضة الذهبية . ولذلك فأنا أصعد الشجرة وأصعد من جديد ولكن جذرها غليظ أملس حتى أن الطريق إلى الفرع الأول يبدو طويلاً . غير أنني أعلم أنني إذا بلغت الفرع الأول فسأصل إلى القمة فى سهولة ويسر كأننى أتسلق سلماً . إنى لم أصل إليها بعد ولكن ذلك أمر مفروغ من تحقيقه حتى ولو كان ذلك فى الحلم^(١) فقط .

(١) فى مسرحية « رحلة خارج السور » وأيضاً فى مسرحية « خيال الظل » وكلاهما للدكتور رشاد رشدى نجد الشخصيات تتحدث عن أحلامها التى يستخدمها الكاتب كرموز تكشف عن الجبايا النفسية .

وواضح أن الحلم هنا يلعب دوراً رئيسياً فى الرمز إلى المكونات العميقة فى النفس . والحقيقة أن الحلم من حيث هو رمز لا ينحصر كأداة فى أسلوب التعبير الرمزى ، بل نجده كذلك فى أسلوب المدرسة الطبيعية ، إذ أن هذه تهدف إلى فتح المغاليق النفسية وتشير إلى الدوافع الكامنة لها .

وواضح كذلك أن هذين الحلمين متوافقان فهما يعملان معاً فى اتجاه واحد ، أحدهما يريد أن يهبط من علوه والثانى يريد أن يعلو من الدنيا ولا شك أن الحلمين يرمزان إلى الرغبة فى التوافق وفى التمازج والتلاقى فى نقطة هى أساساً لقاء المحرومين .

وفعلاً تخرج الآنسة جولى إلى حديقة القصر (حيث يوجد إلى الشمال الإله كيوبيد وحيث تنقل إليها نسائم منتصف الصيف صدى صيحات وغناء وموسيقى الراقصين والراقصات احتفالاً بهذا العيد) وتدعو جولى التابع جان ليسير معها وتتأبط ذراعه وضوء القمر يحرسهما ويمهد لهما السبيل إلى الحب^(١) .

وفى حلم من أحلام اليقظة يقص الشاب جان للعاشقة جولى أول قصة غرام له وهو غلام : كانت فتاة أحلامه البنت جولى . ولم يفرق الحاجز الاجتماعى بين حبه لها رغم أنه كان حين ذلك يعيش مع اخوته السبعة وكان ثامنهم خنزيرهم ! وكان يرعى الحيوانات فى أراضى الكونت أبى جولى . وبعد تعليق على هذا الحلم تطلب جولى من جان أن يقود مركباً يخرج بهما إلى البحيرة حتى يشاهدا شروق الشمس - ونسمع أصوات القرويين فى مرحهم وصخبهم - وخشية أن يراهم الفلاحون يدخل العاشقان غرفة التابع جان وسرعان ما يملأ المسرح عدد من القرويين يغنون بعض الأغاني يلحون فيها إلى العاشقين الخبثيين . وأخيراً يخرج

(١) انظر القصة القصيرة « ضوء القمر » للكاتب الفرنسى جى دى موباسان .

المحبان كأنهما آدم وحواء بعد أن ذاقا معاً الفاكهة المحرمة .

والآن ، كيف يهربان من أعين الناس ومن ألسنتهم ومن آذانهم التي تتحسس الهمسات والهمهمات ؟ جان رجل عملي ويتنزه الفرصة السانحة ليحقق رموز أحلامه : لقد عاش خادماً تابعاً وقد جاءت الفرصة لأن يصعد جذع الشجرة الغليظ الأملس حتى يبلغ الفرع الأول . إنه يعرض على العاشقة جولي - التي تهرب نفسياً من الموقف فتري أن خير طريق لعلاج الأمر هو الهيام الرومانسي به - أن يرحل إلى سويسرا أو إلى بحيرات إيطاليا - وهناك يفتحان فندقاً سياحياً .

جان : هذه فكرة طيبة لحياة رائعة . خذى رأيي قضية مسلماً بها . نرى كل يوم وجوهاً جديدة ، حقائب جديدة ، ما من دقيقة تنفرد فيها الموموم بنا أو تمرض فيها أعصابنا . لن نبحت عن العمل فهو يأتي إلينا . في الليل والنهار تدق الأجراس وتصفر القطارات والسيارات العامة غادية رائحة ، بينما طوال الوقت تتدق قطع الذهب في مكتبي . هذه هي الحياة عندي .

جولي : نعم حياة رائعة بالنسبة لك . أما أنا فكيف يكون حالي ؟

جان : سيدة الفندق ، وزينة الإدارة كلها ! بنظراتك أنت وبطباعتك وسلوكك أنت يتأكد المشروع ويصبح ضخماً . ما عليك إلا أن تجلسي كملكة في إدارة الفندق وبلمسة الجرس الكهربي يتحرك عبيدك طوع أمرك ويسير النزلاء في «استعراض» أمام «عرشك»

ويخلق جان في أعالي الفروع مكرراً الحلم السابق بعد أن بلغ جذع الشجرة وتملكه . إنه يريد أن يصبح كونتاً ! وعلى جولي أن تمهد له السبيل . ولكن ابنة الكونت لا تريد هذه الأحلام . إنها تريد الحب ولا تريد شيئاً غير الحب ، الآن وقبل كل شيء آخر .

وينتهي الأمر كما هو واضح بصراع درامي أساسه تنافر الرغبات هي تريد منه شيئاً ملحاً وهو يريد منها شيئاً ملحاً كذلك وكلما زادت الرغبة إلحاحاً اشتد الصراع حتى بلغ مداه ولكن التابع الخالم يشعل «سيجاراً» - وليس سيجارة - ويتناول الموقف المتأزم ويحاول حله :

جان : اجلسي ! الآن . وأنا سأجلس هنا - ودعينا نتحدث كأن شيئاً لم يحدث .

جولي : يا إلهي ! يا إلهي ! يا إلهي ! يا إلهي ! أنت من الشعور ؟
جان : ليس هناك من هو أكثر مني تمتعاً بالشعور ولكني أمتلك نفسي وأمسك بزمامها .

جولي : منذ برهة كنت تقبل حدائى . والآن !
جان : نعم كان هذا حين ذاك ! أما الآن فأمامنا أمور أخرى تشغل بالنا .

جولي : لا نتحدث إلى هذه اللفظظة !
جان : لا ، بل أتحدث معك بحكمة . لقد أتيت عملاً كله جنون ولا يجب أن تأتي بشيء مثله .

الكونت ربما يعود هذه اللحظات :

ولكى يصل جان إلى تحقيق أحلامه لا بد له من مال ابنة الكونت ولكن جولي لا تملك شروى نقير ولا يمكن طبعاً أن تواجه أباه على هذه الحال ويتبلور الصراع في هذا الموقف ويبدو أولاً أن لا حل له إلا الدموع والبكاء والصياح : وتصرخ جولي : «إن الخادم خادم دائماً» ! ولكن جان يرذلها الصاع صاعين

تلبس ملابس ركوب الخيل وتحمل سوطاً في يدها وكانت أول من سافرت إلى أمريكا ووقفت أمام عائلبا وكبار بلدها الصغيرة لتكشف القناع عن فسادهم المستتر تحت « راية الدفاع عن الدين والأخلاق » .

وبينا يدافع ابسن عن المرأة الحديثة نرى سترندبرج يسخر من المرأة ومن مطالبها بحقوقها المدنية - التي كانت صيحة العصر حينذاك . إن سترندبرج يرسم صورة أم جولى كما لو كانت مجنونة^(١) ومدعية فلسفة لا حاجة لها بها ولا شك أنه يريد أن يجعلنا نصل إلى حقيقة هامة في المسرح الطبيعى وهى أن للوراثة عاملا هاماً فى سلوك الشخصية الدرامية . أى أن جولى قد ورثت عن أمها هذا المس من الجنون الذى نراه ظاهراً فى سلوكها . والواقع أن سترندبرج لا يريد منا أن نحكم على بطلته جولى حكماً أخلاقياً فنقول إنها فاجرة غانية فاسدة فمثل هذا الحكم الأخلاقى جائر لأن جولى ورثت هذا السلوك وهذا المزاج وهذه الميول الطبيعية . وبعد ذلك يضيف سترندبرج إلى عامل الوراثة عاملا آخر وهو عامل البيئة كمؤثر فى سلوك البطلة جولى . إن أيام طفولتها تلاحقها فى خيالها وتعرقل سيرها والعادات التى اكتسبتها تقف دون تحقيق أحلام التابع جان .

جولى : . . . والآن يا جان ! تعال معى فقد أحضرت المسال .

جان : . . . قدراً كافياً ؟

جولى : يكفى للبداية ! تعال معى فلا يمكننى أن أسافر اليوم وحدى ، يوم منتصف الصيف فى قطار فاسد الهواء مليء بمجموع الناس الذين

فى هدوء وبرود : « والعاهرة دائماً عاهرة » ! وتحمل المرارة محل الحلاوة ، وبعد برهة يسعى جان إلى قبلة فتفتخر منه جولى كمن ينفر من حيوان كرهه . وبعد صراع على المستوى العاطفى تنهار جولى وتشرى بعض التبيذ وتعود بها الذكري إلى طفولتها فتذكر علاقة أبيها بأمها .

جولى : . . . كانت أمى من عائلة شعبية وكان والدها من عامة الناس تماماً ولكنها ربيت على نظرية المساواة بين الرجل والمرأة وعلى نظرية تحرر المرأة وعلى نظريات أخرى مشابهة مما دعاها إلى أن تقرر عدم رغبتها فى الزواج وعندما مارس أبى الحب معها رفضت الزواج به ولكنها تزوجته فى نهاية الأمر . ولقد جننت أنا للوجود على الرغم من رغبة أمى . . . وأرادت أمى أن أصبح « ابنة الطبيعة » : وكان على أن أدرس كل ما يدرسه الصبيان حتى أكون مثلاً حياً بأنه لا فرق بين المرأة والرجل وكان يجب على أن أرتدى ملابس الأولاد وأن أعرف كيف أسوس الخيل وأخرج للصيد ، بل أكثر من هذا كله كان على أن أجرب وأتدرب على أعمال المزرعة . وعلى ضيعتنا كان الرجال يقيمون بأعمال النساء وكانت النساء تقمن بأعمال الرجال وانتهت التجربة إلى حافة الافلاس وأصبحنا أضحوكة البلدة .

ويتضح من كلام جولى مدى تأثير سترندبرج بحياته الخاصة وبطفولته . كما يتضح كذلك موقفه من النساء عامة ونظراته إليهن - وهى نظرة تختلف اختلافاً كلياً عن نظرة ابسن معاصرة . ولعلنا نتذكر بالمناسبة عبارة « فتاة النادى الابسينى » وهى الفتاة المتحررة التى لا ترضى أن تكون ألعوبة « للرجل » ، بل شريكة له لها حقوقها مساوية لحقوقه « ، بل لعلنا نذكر « لونا » بطلة « أعمدة المجتمع » للكاتب ابسن ، فقد كانت

(١) أظن أن الكاتب الإنجليزي بيتر وقد تأثر بسترندبرج فى رسم شخصية Agnes وهى بطلة مجنونة بتقدم المرأة . انظر The Notorious, Mrs. Ebbsmith

محملقون في وجهي . . . لا . . . لا يمكنني أن
أفعل هذا . . . لا يمكنني !

وبعد ذلك تستيقظ الذكريات : ذكريات الطفولة
في أيام منتصف الصيف .

جولي : . . . وصورة الكنيسة تعلوها الفروع الخضراء
وأوراق الزنبق : وصورة المأدبة المعدة
للأقرباء والأصدقاء وبعد الوليمة الحديقة
والرقص والموسيقى والزهور والمرح واللعب .
آه قد يطير المرء طيراناً ولكن ذكرياته
تلاحقه وبعد ذلك ننوء بالتحسر وبتأنيب
الضمير .

ونصر جولي على أن تأخذ معها في رحلة الهرب
طائرهما الصغير رفیق طفولتهما وصباهما ولكن جان يخشى
أن يكشف سرهما وهما يحملان قفص الطائر فيأمرها
بأن تتركه ولكن كيف تترك رمز حياتها .

جان : . . . ألقه واتركه ، يا لك من مجنونة .

جولي : إنه الشيء الوحيد الذي يخصني والذي أحمله
معي ، إنه الكائن الحي الوحيد الذي مخلص
إلى منذ برهنت ديانا على خيانتها . لا تكن
قاسياً . دعني آخذ الطائر معي .

جان : اتركي القفص والطائر ، إنى أقول لك ولا تعلى
من صوتك وإلا سمعتنا كرسيتين .

جولي : لا ، لن أترك طائري في حوزة غرباء ، بل
أفضل أن تقتله أنت على أن أتركه أنا .

وينهى جان الموقف بأن يمسك بسكين يجزر الطائر
فتثور جولي ثورة عارمة كأنه قتل روحها وتظهر جانباً
خفياً من نفسها وشخصيتها .

جولي : (صارخة) اقتلني أنا أيضاً : اقتلني يا من
يجسر على قتل كائن برئ بدون أن يرتجف !
أواه كم أمقتك وكم أحتقرك وأكرهك .

إن دماً يحول بيننا وإنى لألعن الساعة التي
وقعت عيناي فيها عليك ، إنى ألعن الساعة
التي تكونت فيها بأحشاء أمي !

جان : ما الفائدة من لعناتك ؟ هيا بنا نرحل !

ولكن جولي لا تستمع إليه . إن عينها مجذوبتان إلى
حيث قتل الطائر وقد ذهب إليه على الرغم من إرادتها
قائلة :

جولي : لا لن أذهب ، لا يمكنني . . . لا بد أن
أرى . . . صه . إن عربة في خارج المنزل . .
أظن أنني لا أطيق منظر الدم ! أظنني
ضعيفة لهذا الحد ؟ آه كم أحب أن أرى
دمك ومخك على منضدة الجزار ، وأن أرى
كل بني جنسك من الرجال في بحر من الدم
تماماً كهذا الكائن المسكين . . . أعتقد أنني
قادرة أن أشرب من جمجمتك وأن أشعر
بالسعادة وقدمى تستحان في دم صدرك وأن
أكل قلبك كله . . . أنت تظن أنى ضعيفة !
وأنت تظن أنى أحبك . . . رأنت تظن أنى
أريد أن أحمل نتاجك تحت قلبي وأن أغذيه
بدمي ، وأن أحمل طفلك وأن آخذ اسمك
أيها الكلب الذى يلبس حول عنقه حلقة من
مالى ، أيها الخادم الذى تتحلى أضرار معطفه
برسم اسمي . . . هل أتقاسمك أنا وطاهيتي (١)
فأصبح ضرة ومنافسة لخادمي ! أواه ،
أواه ، أواه أظنني جبان تريد الهروب -
لا بل سأبقى ! والآن ! اعصفي يا رياح
واقبل يا حطام (٢) . . . سيأتي والذى بعد قليل
وسيجد مكتبه مكسوراً وما به من نقود
مسروقة فيدق هذا الجرس . . . مرتين لتابعه

(١) كرسيتين التي كانت تحمل بالزواج من التابع جان .

(٢) عبارة « اعصفي يا رياح واقبل يا حطام » تسجل لدى

تأثر سترندبرج بمسرحيته « الملك لير » لشكسبير .

جولى : (كأنها فى نشوة وحلم جميل) ها أنا نائمة
تماماً - والغرفة كلها تبدو لى كدخان . . .
وأنت كمدفأة من حديد . والمدفأة تشبه
الرجل فى ثياب سوداء وعلى رأسه قبعة عالية .
وعيناك تضىء كجمرة الفحم وهى تخبو وعلى
وجهك يبدو تراب النار . . .

وعندما يأمرها جان أن تخرج « إذ لا طريق غير
ذلك » نرى جولى تخرج وفى يدها موسى الحلاقة
لتنحصر ويسدل الستار عن مأساة طبيعية فى اندرجة
الأولى . ولقد كتب سترندبرج بعض المسرحيات على
منهج المدرسة الطبيعية ولكنه ثار على المذهب الطبيعى
وترك لخياله أن يعبر عن الكون والإنسان بأساليب
أخرى كما ذكرنا من قبل .

ثم يرسل رسولا للشرطة وعندئذ سأقول كل
شئ . . .
جان : إن الدم الملكى يتكلم ! حسناً « برافوا !
ليدى جولى » .

وتدخل الطاهية كرسنين وتلقى جولى بنفسها بين
ذراعيها تطلب منها المساعدة ولكن الطاهية تحس أن
شيئاً ما قد حدث وسرعان ما تفهم الموضوع كله
وينحصر الموقف الآن فى العلاقة الثلاثية : امرأتين
ورجل . وتقف الطاهية موقف الخادم التى لا تريد أن
ترك عاشقها يذهب إلى امرأة أخرى حتى لو كانت
سيدتها . وتحس جولى هذا وفجأة يدخل الأب حجرتة
وتنهار جولى طبعاً ولكنها تطلب من عشيقها وخادمها
جان أن يأمرها بأن تقتل نفسها .. يأمرها وهى فى حالة
نوم مغناطيسى بحيث تفقد هى كل سلطان وقوة دفاع .



فهرس المجلد الثالث من تراث الإنسانية

ويشمل :

- ١ - فهرست الكتب .
- ٢ - فهرست المؤلفين .
- ٣ - فهرست بأسماء الباحثين .

الكتب

رقم الصفحة		رقم الصفحة	
٢٨٤ - ٣٠٢	الجمهورية	٣٣٢ - ٣٣١	الأب جوريو بلزك
٦٨٠ - ٦٦٧	أفلاطون		الأدوار في معرفة النغم والأدوار
٦٧٤ - ٦٥٣	جيتا	٥٥٥ - ٥٤٨	صفى الدين الأرموى
	الحرب والسلام		أركان العلم
	تولستوى	٩٣٥ - ٩١٧	كارل بيرس
	حركة القلب والدم في الحيوان		الآنسة چولى
٣٦٤ - ٣٤٨	وليم هارثى	٩٧٢ - ٩٥٩	أوجست سترندبرج
	حسن المحاضرة		الأصقاع الشمالية
٦٤٤ - ٦٣٠	السيوطى	٢٨٣ - ٢٧١	نانسن
	الحكايات		أصل الجليل والجميل
٦١٩ - ٦١١	الأخوين جريم	٨٤ - ٦٧	ادموند بيرك
	الحكم		الاعترافات
٣٢٠ - ٣١٣	ابن عطاءالله السكندرى	٦٦٦ - ٦٤٥	القديس أوغسطين
	حياة الحيوان الكبرى		بدائع الزهور في وقائع الدهور
٧٨٣ - ٧٧٦	الدميرى	٢٧٠ - ٢٤٩	ابن عباس
	دائرة المعارف الأولى		تأملات في التاريخ
٥٧٢ - ٥٥٦	ديدرو	٨٥٨ - ٨٣٣	ياكوب بوركارت
	دراسة في التاريخ		تاريخ المادية
٣٤٧ - ٣٣٣	ارنولد توينبى	٤٩٢ - ٤٧٩	لاجنه
	دون كيخوته		تحرير المرأة
١٠٠ - ٨٥	سرفنتيس	٨١٦ - ٨٠٥	قاسم أمين
	ديوان حكمة		تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة
٤٣٩ - ٤٢٧	بول فيرلين	١٣٩ - ١٢٦	البيرونى
	الرحلة		تدبير المتوحد
١١٦ - ١٠١	ابن بطوطه	٨٣٢ - ٨١٧	ابن باجه
	روبنسون كروزو		تهذيب الأخلاق وتطهير الاعراق
٨٨٨ - ٨٧٦	دانييل ريفو	٦٦ - ٥٤	مسكويه
	الزيج الصائى		الجرة المحطمة
١٩٢ - ١٨٣	البشائى	٥٢٣ - ٥٠٧	هاينرش فون كلايست
	سيجفريد		جرمانيا
٧٢١ - ٧٠٤	جان جيرودو	٣١٢ - ٣٠٣	ناكيتوس

رقم الصفحة

المجموعة اللاهوتية

القديس توما الأكويني
مذهب الذرات الروحية

٧٨٤ - ٨٠٤

لينس

مستقبل العلم

٥٩٧ - ٦١٠

ارنست رينان
مغامرات الأفكار

٢١١ - ٢٣١

وايتهد

مقال عن الإنسان

٦٨٨ - ٧٠٣

ارنست كاسيرر

المقاييس والمكاييل

٣٧٧ - ٣٩٤

محمود حيدى الفلكى

ممثلو الإنسانية

٤٢ - ٥٣

والف والدو أمرسن

من آثار مصطفى عبد الرازق

٤١٣ - ٤٢٦

مصطفى عبد الرازق

منطق (الشفاء)

٨٥٩ - ٨٧٥

ابن سينا

موبى دك

٤٩٣ - ٥٠٦

ملفيل

ميديا

٣٦٥ - ٣٧٦

يوربيدس

نظريات النشاط الإشعاعى الأساسية

٢٣٢ - ٢٤٨

رذرفورد

نصح الطيب

١١٧ - ١٢٥

المقرى

الوجود والزمان

٩٠١ - ٩١٦

هيدجر

وفيات الأعيان

٥٢٤ - ٥٤٧

ابن خلكان

٦٧٥ - ٦٨٧

رقم الصفحة

السيد

كورنى

العروة الوثقى

١٤٠ - ١٥٢

جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده

٤٤٠ - ٤٥٦

العمدة

ابن رشيق القيروانى

عن الحرب

٨٨٩ - ٩٠٠

كلاو زفتز

عن الصداقة

٧٢٢ - ٧٣٦

شيشرون

الفرس

٩٣٦ - ٥٨

ايسخيلوس

الفهرست

٦٢٠ - ٦٢٩

ابن التديم

في قانون السكان

١٩٣ - ٢١٠

توماس روبرت مالتوس

قوانين التقليد

١٦٩ - ١٨٢

جيريل تارد

الكامل

٤٥٧ - ٤٧٨

المسبرد

كشف الظنون في أسامى الكتب والفنون

٣ - ١٨

حاجى خليفة

الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة

٣٩٥ - ٤١٢

ابن رشد

لعبة الحب والمصادفة

١٥٣ - ١٦٨

ساريفو

المبادئ الأولى

٧٥٤ - ٧٧٥

هربرت سبنسر

مجمع الأمثال

١٩ - ٤١

الميدانى

٧٣٧ - ٧٥٣

المؤلفون

رقم الصفحة

أبو العباس أحمد بن محمد = المقرئ أحمد بن محمد
ابن أحمد
أبو العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر =
ابن خلكان أبو العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم بن
أبي بكر
أبو العباس محمد بن يزيد = المبرد أبو العباس محمد
ابن يزيد
أبو عبدالله محمد بن جابر بن سنان = البتاني أبو عبدالله
محمد بن جابر بن سنان
أبو عبدالله محمد بن عبدالله بن محمد = ابن بطوطة
أبو عبدالله محمد بن عبدالله بن محمد
أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب = ابن مسكويه أبو علي
أحمد بن محمد بن يعقوب
أبو علي شرف الملك الحسين بن عبد الله = ابن سينا
أبو علي شرف الملك الحسين بن عبدالله
أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد = الميداني أبو الفضل
أحمد بن محمد بن أحمد
أبو الفضل تاج الدين أحمد بن محمد عبد الكريم =
ابن عطاء الله السكندري = أبو الفضل تاج الدين أحمد
ابن محمد بن عبد الكريم
أبو محمد اسحاق بن إبراهيم = ابن النديم أبو محمد اسحاق
ابن إبراهيم
أبو محمد عبد الله بن مسلم = ابن قتيبة أبو محمد
عبد الله ابن مسلم
أبو الوليد محمد بن أحمد = ابن رشد أبو الوليد محمد
ابن أحمد
أحمد بن محمد بن أحمد = المقرئ أحمد بن محمد بن
أحمد أبو العباس
الأخوين جرير : فلهلم (١٧٨٦ - ١٨٥٩ م)
وباكوب (١٧٨٥ - ١٨٦٣ م)
الحكايات ٦١١ - ٦١٩

رقم الصفحة

ابن لياس أبو البركات محمد بن أحمد الحنفى
(١٤٤٨ - ١٥٢٤ م)
بدائع الزهور في وقائع الدهور ٢٤٩ - ٢٧٠
ابن باجه محمد بن يحيى (القرن الخامس الهجرى
٥٣٣ هـ)
تدبير المتوحد ٨١٧ - ٨٢٢
ابن بطوطة أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد
(١٣٠٤ - ١٣٧٧ م)
الرحلة ١٠١ - ١١٦
ابن خلكان أبو العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم بن
أبي بكر (١٢١١ - ١٢٨٢ م)
وفيات الأعيان ٦٧٥ - ٦٨٧
ابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد (١٠٥٨ -
١١٢٦ م)
الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة (١٠٥٨ - ١٠٦٨)
ابن رشيق القيرواني = الحسن بن رشيق القيرواني
ابن سينا أبو علي شرف الملك الحسين بن عبدالله
(٩٨٠ - ١٠٣٧ م)
منطق الشفاء ٤٩٣ - ٥٠٦
ابن الصائغ = ابن باجه محمد بن يحيى
ابن عطاء الله السكندري أبو الفضل تاج الدين أحمد بن
محمد بن عبد الكريم (٦٥٨ - ٧٠٩ هـ)
الحكم ٢١٣ - ٢٢٠
ابن مسكويه = مسكويه أحمد بن محمد
ابن النديم أبو محمد اسحاق بن إبراهيم (٧٧٢ - ٨٥٠ م)
الفهرست ١٩٣ - ٢١٠
أبو البركات محمد بن أحمد الحنفى = ابن لياس
أبو البركات محمد بن أحمد الحنفى
أبو البقاء كمال الدين محمد بن موسى بن عيسى =
الدمري أبو البقاء كمال الدين محمد بن موسى بن عيسى
أبو الريحان محمد بن أحمد = البيروني أبو الريحان محمد
ابن أحمد

- توماس روبرت مالتوس (١٧٦٦ - ١٨٣٤ م) في قانون السكان ١٨٢ - ١٦٩
- جان جبريل تارد = جبريل تارد
جان جيروودو (١٨٨٢ - ١٩٤٤ م) ٧٢١ - ٧٠٤
- سيجفريد
جبريل تارد (١٨٤٣ - ١٩٠٤ م) ٤٧٨ - ٤٥٧
- قوازين التقايد
جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر = السيوطي
جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر
جمال الدين الأفغاني محمد بن عبدالله محمد بن الصفار
حاجي خليفه كاتب جلبي مصطفى ابن عبدالله (١٦٠٩ - ١٦٥٧ م) ٤١٢ - ٣٩٥
- كشف الظنون في أسماء الكعب والفنون ... ٣٩٥ - ٤١٢
الحسن ابن رشيق القيرواني (١٠٠٠ - ١٠٧١ م) العمدة ٩٠٠ - ٨٨٩
- دانيل ديفو (١٦٦٠ - م) رينسون كروزو ٨٨٨ - ٨٧٦
- الدميري أبو البقاء كمال الدين محمد بن موسى بن عيسى (١٣٤١ - ١٤٠٥ م) حياة الحيوان الكبرى ٧٨٣ - ٧٧٦
- ديديرو (١٧١٣ - ١٧٨٤ م) دائرة المعارف الأولى ٥٧٢ - ٥٥٦
- رذرفورد (١٨٧١ - م) نظريات النشاط الاشعاعي الأساسية ١٢٥ - ١١٧
- سرفنتيس (١٥٤٧ - ١٦١٦ م) دون كيخوته ١٠٠ - ٨٥
- السيوطي جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر
شرف الملك الحسين بن عبدالله = ابن سينا أبو علي شرف الملك الحسين بن عبدالله
شيشرون (١٩٦ - ٤٣ ق. م) عن الصداقة ... ٩٨ - ٩٣٦
- صفى الدين الأرموي عبد المؤمن بن يوسف بن فاخر (١٢١٦ - ١٢٩٤ م) الأدوار في معرفة النعم والأدوار ٥٥٥ - ٥٤٨

- ادموند بيرك (١٧٢٩ - م) أصل الجليل والجميل ٨٤ - ٦٧
- الأرموي عبد المؤمن بن يوسف بن فاخر = صفى الدين الأرموي عبد المؤمن بن يوسف بن فاخر
أرنست رذرفورد - رذرفورد
أرنست رينان (١٨٢٣ - ١٨٩٢ م) مستقبل العلم ٢٣١ - ٢١١
- أرنست كاسيرر (١٨٧٤ - ١٩٤٥ م) مقال عن الإنسان ٣٩٤ - ٣٧٧
- أرنولد توينبي (١٨٨٩ - م) دراسة التاريخ ٣٤٧ - ٣٣٣
- أرنولد جوزيف توينبي = أنولد توينبي أفلاطون (٤٢٨ - ق. م) الجمهورية ٣٠٢ - ٢٨٤
- أنوريه دي بلزك = بلزك
أوجست سترندبرج (١٨٤٩ - ١٩١٢ م) الآنسة جولي ٩٧٢ - ٩٥٩
- ايسخيلوس (٥٢٥ - ٤٥٦ ق. م) الفرس ٦٢٩ - ٦٢٠
- البتاني أبو عبدالله محمد بن جابر بن سنان (٨٥٤ - ٩٢٩ م) الزيج الصابي ١٩٢ - ١٨٣
- بلزك (١٧٩٩ - ١٨٥٠ م) الأب جوريو ٣٣٢ - ٣٢١
- بول فيرلين (١٨٤٤ - ١٨٩٦ م) ديوان حكمة ٤٣٩ - ٤٢٧
- بيير كورني = كورني
البيروني أبو الريحان محمد بن أحمد (٩٧٣ - ١٠٤٨ م) تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة أو مردولة ١٣٩ - ١٢٦
- تارد = جبريل تارد
تاكيتوس
جرمانيا
تولستوي (١٨٢٨ - ١٩١٠ م) الحرب والسلام ٦٧٤ - ٥٦٣
- توما بروكاسكا = توما الاكويني

رقم الصفحة
 ابن مسكويه أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب (٣٣٠ - ٤٢١ هـ)

تهذيب الأخلاق وتطهير الاعراق ٥٤ - ٦٦
 مصطفى بن حسن بن أحمد عبد الرازق (١٨٨٥ - ١٩٤٧ م)

من آثار مصطفى عبد الرازق ٨٥٩ - ٨٧٥
 مصطفى عبد الرازق = مصطفى بن حسن بن أحمد عبد الرازق

المقرى أحمد بن محمد بن أحمد أبو العباس ١٩٩٢، ١٠٠٠، ١٠٤١ هـ

فتح الطيب ٩٠١ - ٩١٦
 ملفيل (١٨١٩ - ١٨٩١ م)

موني ديك ٣٦٥ - ٣٧٦
 الميداني أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد (١١٢٤ - م)

مجمع الأمثال ٧٢٧ - ٧٥٣
 نانسن (١٨٦١ - ١٩٣٠ م)

الأصقاع الشمالية ٢٧١ - ٢٨٣
 هاينرش فون كلايست (١٧٧٧ - ١٨١١ م)

الجرة المحطمة ٥٠٧ - ٥٢٣
 هربرت سبنسر (١٨٢٠ - ١٩٠٣ م)

المبادئ الأولى ١٩ - ٤١
 هيدجر (١٨٨٩ - م)

الوجود والزمان ٥٢٤ - ٥٤٧
 والف والدو أمرسن (١٨٠٣ - ١٨٨٢ م)

تنلو الإنسانية ٤١٣ - ٤٢٦
 وايبند (١٨٦١ - ١٩٤٧ م)

مغامرات الأفكار ٦٨٨ - ٧٠٣
 وليم هارثي (١٥٧٨ - ١٦٥٧ م)

حركة القلب والدم في الحيوان ٣٤٨ - ٣٦٤
 ياكوب بوركارت (١٨١٨ - م)

تأملات في التاريخ ٨٣٣ - ٨٥٨
 ياكوب كريستوف يوركارت = ياكوب بوركارت يوربيدس (٤٨٠ أو ٤٨٥ - ٤٠٦ ق. م)

مديا ٢٣٢ - ٢٤٨

رقم الصفحة
 فريد رش البرت لانجه = لانجه
 فريديوف نانسن = نانسن

قاسم بن محمد أمين المصري (١٨٦٣ - ١٩٠٨ م)
 تحرير المرأة ٨٠٥ - ٨١٦
 قاسم أمين = قاسم بن محمد أمين المصري
 القديس أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠ م)

الاعترافات ٦٤٥ - ٦٦٦
 القديس توما الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤ م)

المجموعة اللاهوتية ٧٨٤ - ٨٠٤
 كاتب جلبي مصطفى ابن عبد الله حاجي خليفه =
 كاتب جلبي مصطفى ابن عبد الله
 كارل بيرسن (١٨٥٧ - ١٩٣٦ م)

أركان العلم ٩١٧ - ٣٥
 كلاوزفنز (١٧٨٠ - ١٨٣١ م)

عن الحرب ٧٢٢ - ٧٣٦
 كورني (١٦٠٦ - ١٦٨٤ م)

السيد ١٤٠ - ١٥٢
 لانجه (١٨٢٨ - ١٨٧٥ م)

تاريخ المادية ٤٧٩ - ٤٩٢
 لينينس (١٦٤٦ - ١٧١٦ م)

مذهب الذرات الروحية ٥٩٧ - ٦١٠
 ليوتولستوى = تولستوى

ماركوس توليوس كيكرو - شيشرون
 ماريفو (١٦٨٨ - ١٧٦٣ م)

لعية الحب والمصادقة ٧٥٤ - ٧٧٥
 المراد أبو العباس محمد بن يزيد (٨٢٦ - ٨٩٩ م)

الكمال ٣ - ١٨
 محمد بن عبد الله محمد بن الصفار محمد بن صفور
 الحسيني جمال الدين الأفغاني = محمد ابن عبد الله محمد
 ابن الصفار محمد بن صفور الحسيني

محمد عبده بن حسن خير الله (١٨٣٨ - ١٨٩٧ م)
 المروة الوثقى ٤٤٠ - ٤٥٦
 محمود حمدني الفلكي (١٨١٥ - ١٨٨٥ م)

المقاييس والمكاييل ٤٢ - ٥٣

الباحثون

رقم الصفحة		رقم الصفحة	
٨٨٨ - ٨٧٦	انجيل بطرس سمعان	١٨ - ٣	ابراهيم الايبارى
٨٨٨ - ٨٧٦	روبنسون كروزو	٢١٠ - ١٩٣	الكامل
٢٨٣ - ٢٧١	أنور عبد العليم	٤١٢ - ٣٩٥	الفهرست
٢٨٣ - ٢٧١	الأصقاع الشامية	٦٤٤ - ٦٣٠	كشف الظنون في أسرار الكتب والفنون
٣٦٤ - ٣٤٨	بول غليونجى		حسن المحاضرة
٣٦٤ - ٣٤٨	حركة القلب والدم في الحيوان		ابراهيم سكر
٦٦ - ٥٤	حسن شحاته سعفان	٢٤٨ - ٢٣٢	ميسديا
٦٦ - ٥٤	تهذيب الأخلاق وتطهير الاعراق		أبو الوفا الغنيمى التفتازانى
٧٣٦ - ٧٢٢	حسين فوزى النجار	٣٢٠ - ٣١٣	حكم ابن عطاءالله السكندرى
٧٣٦ - ٧٢٢	عن الحرب		أحمد حمدى محمود
٤١ - ١٩	ذكرى ابراهيم	٨٤ - ٦٧	أصل الجليل والجميل
٥٤٧ - ٥٢٤	المبادئ الأولى	٣٩٤ - ٣٧٧	مقال عن الإنسان
٦٦٦ - ٦٤٥	الوجود والزمان	٨٥٨ - ٨٣٣	تأملات في التاريخ
٦٦٦ - ٦٤٥	اعتراغات القديس أوغسطين		أحمد سعيد الدمرداش
٨٠٤ - ٧٨٤	المجموعة اللاهوتية	٥٣ - ٤٢	المقاييس والمكاييل
٨٠٤ - ٧٨٤	صوفى عبدالله		أحمد عبد الرحيم أبو زيد
٣٣٢ - ٣٢١	الأب جوريو	٩٥٨ - ٩٣٦	عن الصداقة
٣٣٢ - ٣٢١	عبد الرؤف مخلوف		أحمد فؤاد الأهوانى
٩٠٠ - ٨٨٩	العمدة	٥٠٦ - ٤٩٣	منطق الشفاء
٩٠٠ - ٨٨٩	عبد العزيز الأهوانى		السيد محمد بدوى
١٠٠ - ٨٥	دون كينخوته	٤٧٨ - ٤٥٧	موانين التقليد
١٠٠ - ٨٥	عثمان أمين		أحمد محمد الحوفى
٤٥٦ - ٤٤٠	العروة الوثقى	٦٨٧ - ٦٧٥	وفيات الأعيان
٤٥٦ - ٤٤٠	من آثار مصطفى عبد الرازق		أحمد محمود الساداتى
٨٧٥ - ٨٥٩	على أدهم	١٣٩ - ١٢٦	تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة
٨٧٥ - ٨٥٩	مستقبل العلم		إسماعيل بسيونى هزاع
٢٣١ - ٢١١	مثلو الإنسانية	١٢٥ - ١١٧	نظريات النشاط الاشعاعى الأساسية
٤٢٦ - ٤١٣	الحرب والسلام		إمام ابراهيم أحمد
٦٧٤ - ٦٥٣	نفع الطيب	١٩٢ - ١٨٣	الزيغ الصابى
٩١٦ - ٩٠١	على درويش		أميره حلمى مطر
٤٣٩ - ٤٢٧	ديوان حكمة	٣٠٢ - ٢٨٤	الجمهورية
٧٧٥ - ٧٥٤	لعبة الحب والمصادقة		

رقم الصفحة		رقم الصفحة	
٧٥٣ - ٧٢٧	محمد عبد الغنى حسن مجمع الأمثال	٩٧٢ - ٩٥٩	عزيز سليمان الآنسة جولى
٧٢ - ٥٥٦	محمد غلاب دائرة المعارف الأولى	٤٩٢ - ٤٧٩	فؤاد زكريا تاريخ المادية
١١٦ - ١٠١	محمد محمود الصياد رحلة ابن بطوطة	٦١٠ - ٥٩٧	مذهب الذرات الروحية
٨٣٢ - ٨١٧	محمد مصطفى حلمي تدبير المتوحد	٩٣٥ - ٩١٧	أركان العلم
٢٧٠ - ٢٤٩	محمد مصطفى زياده بدائع الزهور في وقائع الدهور	٣٤٧ - ٣٣٣	فؤاد محمد شبل دراسة في التاريخ
٥٥٥ - ٥٤٨	محمود أحمد الحفنى الأدوار في معرفة النعم والأدوار	١٥٢ - ١٤٠	كمال فريد السيد
٧٠٣ - ٦٨٨	محمود زيدان مغامرات الأفكار	٧٢١ - ٧٠٤	سيجفريد
١٦٨ - ١٥٣	محمود قاسم الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة	٨١٦ - ٨٠٥	ماهر حسن فهمي تحرير المرأة
٥٢٣ - ٥٠٧	مصطفى ماهر الجرة المحطمة	٦٨٠ - ٦٦٧	محمد إسماعيل الندوى جيتا
٦١٩ - ٦١١	نظمى لوقا حكايات الأخوين جريم	١٨٢ - ١٦٩	محمد السيد غلاب في قانون السكان
٣٧٦ - ٣٦٥	موبى دك	٧٨٣ - ٧٧٦	محمد رشاد الطوبى حياة الحيوان الكبرى
		٣١٢ - ٣٠٣	محمد سليم سالم جرمانيا
		٦٢٩ - ٦٢٠	الفرس